

School of Theology at Claremont



1001 1359229

Emanuel Birsch

Jesus Christus  
der Herr



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA





Jesus Christus der Herr



/ Jesus Christus der Herr  
Jesus Christus der Herr /

BT Theologische Vorlesungen

201

HS

von  
Emanuel Hirsch  
Emanuel Hirsch 1888 -

Offbg. 19,13: Sein Name heißt das Wort Gottes

2. fast unveränderte Auflage



Göttingen \* Vandenhoeck & Ruprecht \* 1929

BT  
201  
H5

Druck von  
Dmuthyple-Ges. Nachf. L. Zednall  
Stuttgart



Meiner Frau  
Rose geb. Ede



Diesem Buche liegen Vorlesungen zugrunde, die ich im September 1925 in Stuttgart gehalten habe. Ich hatte in ihnen eine doppelte Aufgabe zu lösen. Einerseits sollte ich ernste wissenschaftliche Arbeit tun und durch einen eigenen Versuch eingreifen in das Ringen unsrer Theologie um eine neue Christologie. Andererseits sollte ich auch der Not des Augenblicks dienen und persönlich fragenden Menschen durch alle Schwierigkeiten historischer und dogmatischer Kritik hindurch den Weg zur lebendigen und gewissen Erkenntnis Jesu Christi zeigen. Um des ersten Zieles willen ist das Ganze in der Strenge des Begriffs gehalten; um des zweiten willen ist auf das gelehrte Handwerkzeug und die Einzelauseinandersetzung verzichtet. Möglich geworden ist mir die Verbindung beider Zielsetzungen, weil ich in mir selbst wissenschaftliche Arbeit und persönliches Ringen nie von einander habe trennen können oder mögen.

Nicht bloß die Zielsetzung mag dem und jenem die innere Einheit des von mir Gebotenen zweifelhaft machen. Auch in der sachlichen Anschauung suche ich, vor allem im ersten Hauptteile, zwei Züge miteinander zu verknüpfen, die gemeinhin als schlechthin widersprechend gelten. Ich bin in der historisch-kritischen Theologie groß geworden und werde nie meine Dankeschuld ihr gegenüber verleugnen. Und dennoch habe ich von Adolf Schlatter gelernt, und — wenn ich von Karl Holl absehe — mehr von ihm gelernt als sonst von einem neueren Theologen. Ohne das, was ich von ihm empfangen habe, hätte ich dies Buch nicht schreiben können.

Nichttheologen bitte ich, beim Lesen die nur Theologen vom Fach verständlichen S. 43—53 zu überschlagen. Was aus ihnen für das Ganze wichtig ist, ist da wo es gebraucht wurde noch einmal gesagt. Bei den Fachgenossen mußte ich fürchten, ohne ein Wort über die Methode, wie es jene Seiten bieten, als unklar zu gelten. Bei den übrigen Lesern habe ich diese Sorge nicht.

Karl Heim's „Wesen des evangelischen Christentums“, Leipzig 1925, und Torsten Bohlin's S. Kierkegaards dogmatiska Åskådning,

Upsala 1925, sind von mir bei der Durcharbeitung dieser Vorträge für den Druck noch mit zu Rate gezogen worden. Eine Auseinandersetzung im einzelnen war nicht möglich.

Der Neudruck weist gegenüber der Erstauflage von 1926 ein paar geringfügige Änderungen auf, welche die Übereinstimmung mit dieser in Seiten- und Zeilenzahl nicht stören. Die wichtigste ist, daß ich S. 54 Z. 7 v. o. statt „inneren Erfahrungen“ gesetzt habe: „ihm eigenen Erfahrungen“. Ich habe damit das Mißverständnis abriegeln wollen, als ob ich an dieser Stelle vom Glauben unabhängige Erfahrungen gemeint hätte. In Wahrheit habe ich an die Begegnung des Glaubens mit Gottes Gericht und Umgebung gedacht.

Auf die ausführlichste und schärfste Kritik, die mein Buch gefunden hat, habe ich in meiner „Antwort an Rudolf Bultmann“ erwidert (Zeitschr. f. systemat. Theologie IV (1926/27) S. 631–661).

## Inhalt.

Die uns gegebene Wahrnehmung . . . . .	9
1. Das Wort Jesu Christi . . . . .	11
2. Die Geschichte Jesu Christi . . . . .	26
3. Das erste Zeugnis . . . . .	36
Die uns aufgegebene Erkenntnis . . . . .	41
1. Die Fragestellung . . . . .	41
2. Die Gottheit Jesu Christi in ihrem Handeln an uns . . . . .	54
3. Das Handeln Gottes als Grund der Gottheit Jesu Christi . . . . .	72

## Die uns gegebene Wahrnehmung.

Den Gehalt des Glaubens an Jesus Christus denkend zu entfalten, das ist, ganz allgemein gesprochen, die Aufgabe der Christologie. Sie ist lösbar nur auf dem Grunde der geschichtlichen Wahrnehmung. Denn der Glaube entzündet sich an dem Bilde Jesu Christi, das durch die evangelischen Berichte zu uns spricht. Das Bekenntnis zum Kyrios Christos ist leer, wenn wir bei ihm nicht in das bestimmte Angesicht eines Menschen schauen. Dies Angesicht nachzuzeichnen, die dem Glauben rufenden Züge am Bilde des geschichtlichen Herrn in ernster, sich besinnender Beobachtung herauszuarbeiten, ist darum unsre erste Pflicht. Nur indem wir sie erfüllen, entgehn wir der Gefahr, daß unser Glauben und Erkennen sich abplage mit den Traumgespinnsten unsers eignen Herzens.

Als Zeugnis von dem persönlichen Willen, der in Jesus Christus gewesen ist, besitzen wir die Berichte über sein Wort und seine Geschichte. Rationalismus und Restaurationsfrömmigkeit sind sich darin einig gewesen, innerhalb ihrer zu scheiden und Wort und Geschichte oder Lehre und Werk voneinander zu reißen. Solch Unterfangen ist unwahr und unmöglich überall da, wo persönliches Leben wahrgenommen und persönliche Gemeinschaft gestiftet werden soll. Nur in ihrer inneren Einheit gesehen machen Jesu Wort und Jesu Geschichte ihn wirklich offenbar. Sein Wort allein macht kund, welchen Willen er in sein Tun und Leiden gelegt hat. Man kann sein Kreuz nur aus seinem Worte verstehen; nur mit ihm zusammen ist es eine die Gewissen bewegende That. Ohne sein Wort ist's nicht kenntlich als das Kreuz des Christus, wäre ein Unterschied von andern Gefreuzigten bloß in dichtender Willkür vorhanden. Hinwiederum, seine Geschichte allein macht kund, wie er sich ganz in sein Wort hineingegeben hat, wie das ihm gegebene Wort sein Tun und Leiden von Grund auf gelenkt hat. Nur zusammen mit seiner Geschichte ist sein Wort kenntlich als das Wort des Christus, als aus den Tiefen seines Sohnesverhältnisses zum Vater hervorbrechend; nur so schließt es uns also sein Herz auf. Muß darum die Darstellung auch notgedrungen Wort und Geschichte nacheinander behandeln,

so darf sie das doch nur tun, wenn sie sie der Sache nach um so inniger eins ins andre bindet, eins im andern schaut.

Größer als diese Schwierigkeit scheint die, die uns hier gleich am Anfang aus dem Verhältniß von Frömmigkeit und Wissenschaft erwächst. Zu welcher Wahrnehmung leitet uns die Aufgabe, für unser christologisches Denken den Grund zu finden, zu der des andächtigen Bibellesers oder zu der des theologischen Forschers? Es gibt leßlich nur eine Wahrnehmung; und wenn die beiden meinen, sie trieben ganz verschiedene Dinge, so haben sie beide nicht rein auf die Sache geblickt. An ihr selbst ist die Wahrnehmung selbstverständlich eine natürliche Gabe, die jeder lebendige Mensch, nicht etwa bloß der Forscher, empfangen hat und täglich übt. So ist jeder berufen, nachzuprüfen, ob das hier gezeichnete Bild sich ihm am Evangelium bewähre oder nicht. Indes, nur vom Bilde als Ganzem gilt das, nicht aber von dem Verfahren, mit dessen Hilfe es entworfen worden ist, und nicht von all und jeder Einzelheit des Bildes. Eins hat die wissenschaftliche Wahrnehmung nämlich als ihr eigentümlich, gemäß der Aufgabe der historischen Wissenschaft, unser geschichtliches Erkennen zwar nicht zu schaffen aber zu reinigen und zu weiten. Sie läutert unser Wahrnehmen, indem sie es unter die strengen Gesetze einer Kunst stellt, an deren Ausbildung viele Geschlechter gearbeitet haben. Diese Kunst erzwingt eine Vollständigkeit der Beobachtung, die dem Auge neue Blickrichtungen erschließt; sie treibt hin zu einer Unbefangtheit der Beobachtung, die den Selbstbetrug erschwert, mit dem wir die Wunschbilder begierlichen Wollens in die Wirklichkeit hineinschauen. Die Gesetze dieser Kunst sind aber dem, der sie nicht erlernt und geübt hat, nicht überall einleuchtend. So kann es im einzelnen doch eine schmerzhaft Scheidung zwischen dem Wahrnehmen des unverbildeten Christen und dem des theologischen Forschers geben. Sie muß tapfer und geduldig getragen werden wie alle Noth und aller Zwiespalt, die uns durch unsre Gebrechlichkeit gerade da, wo wir auf das Gleiche zielen, bereitet zu werden pflegen. Es ist mein Glaube, daß sie dann nicht unüberwindlich ist. Am meisten verübelt man dem Forscher doch wohl, daß er Unterschiede macht, sowohl zwischen den Berichten und dem wirklichen Hergang selber, als auch unter den Berichten nach dem Grade ihrer Treue. Ähnliches tut aber jeder lebendige Christ. Ich habe noch keinen kennen gelernt, der jedes



Wort aus dem Evangelium mit der gleichen Aufmerksamkeit und der gleichen Frucht für sein inneres Leben empfangen hätte. Sie haben alle ihnen persönlich wichtige Stellen, und ihnen unwichtige, vergessene, unverständliche. Und sie haben gerade bei dem, was ihnen wichtig ist, ihre Deutungen. Nur durch Scheiden, Wählen und Deuten hindurch also fassen sie auf und verstehen sie die Worte und Taten, durch die Gott zu uns spricht. Und schon oft ist mir aufgefallen, daß das dem ernstesten Christen nicht wichtig Gewordene und das dem ernstesten Forscher Zweifelhafte zusammenfallen. So scheint mir die Gemeinschaft so groß, daß wir einander tragen, ja voneinander lernen können. Der rechte Forscher weiß, daß das Auge eines gesammelten Menschen ihn auch Dinge sehen lehren kann, die er selbst mit all seiner Kunst nicht beachtet hatte. Luther ist, durch den Ernst seines frommen Ringens um den Sinn der Schrift, auch rein als Forscher größer als die bedeutendsten Gelehrten. Im Letzten, in der Andacht, die ganz auf das sich wendet, was Gott uns zeigen will, dürfen und sollen wir eins sein.

### 1. Das Wort Jesu Christi.

Jesu Wort trägt wie alles, was in der Geschichte wirksam geworden ist, die Spur des Bodens, darauf es gewachsen ist. Jesus hat aus dem großen Leben, innerhalb dessen er sich vorfand, wie wir alle auch empfangen; das gehört mit zu seiner Menschheit. So haben wir uns zu allererst die wichtigsten Voraussetzungen seines Wortes klar zu machen.

Einmal, Jesus stammt — wie neben seinem Worte Mark. 7, 27 vor allem das spätere Verhalten seines Bruders Jakobus zeigt — aus pharisäisch gesonnener Familie. Rabbinische Gelehrsamkeit hat er freilich nicht. Aber die Frömmigkeit und Sittlichkeit der Laien, die sich zu den pharisäischen Rabbinen hielten, hat ihn von Kind an umfungen und sein Bewußtsein entscheidend gestaltet. Der wunderbar lebendige Gottesglaube der Bibel, — der Gehorsam unter das Gesetz, vertieft zu einer Haltung, die den ganzen geschlossenen Willen der Person in Anspruch nimmt und den ganzen Lebenswandel bestimmt, — die messianische Reichshoffnung, der Glaube an eine Auferstehung der Toten, die Erwartung des Gerichts über jeden einzelnen, — all das ist ihm so selbst-

verständlich gewesen wie Vater und Mutter. So ist der ganze tiefe Erwerb des nachexilischen Judentums von Ursprung an sein eigen. Damit hatte er viel empfangen; der Pharisäismus ist der höchste Gipfel der außerchristlichen Religionsgeschichte. Vieles von dem, was uns heute an Jesu Verkündigung groß erscheint, ist insofern Erbgut, — so das Kennen Gottes als des majestätischen Schöpfers und heilig strengen Willens, so der Individualismus, der dem einzelnen ein persönliches Verhältnis zu Gotte als Pflicht auferlegt, so die Einheit von Religion und Sittlichkeit, welche die Gerechtigkeit zum tiefsten frommen Anliegen macht. All das ist dem christlichen Glauben unveräußerlich; aber es ist das, was er mit dem Pharisäismus gemeinsam hat. Wer nur das am Worte Jesu sieht, der sieht nicht das Besondere, das ihn ans Kreuz führte.

Sodann, Jesus hat Ja gesagt zu der Botschaft des Täufers, die eben damals Israel bewegte. Der Täufer hat den unmittelbar bevorstehenden Hereinbruch des messianischen Reichs verkündigt. Diese Verkündigung wurde ihm wie den großen Propheten, deren Geist in ihm aufwacht, zur Drohung für Israel: Israel ist nicht bereitet. Die größte Gnade, das Kommen der Offenbarung Gottes, wird ihm zum Verderben werden. Aber mit der Gerichtsdrohung verband sich die große Gnadenanerbietung: Gott gewährt die Buße, und als ihr Zeichen die Taufe; die Bußfertigen gehen ein in das kommende Reich. Diese Botschaft des Täufers setzt ihrerseits den ganzen religiösen und sittlichen Erwerb des Pharisäismus voraus. Was Johannes so hoch über die alten Propheten erhebt (Math. 11, 9), — daß er mit der Taufe von den einzelnen die Umkehr fordert und bei ihnen das ganze neue Leben unter den Gesichtspunkt der Buße stellt —, ist so nur auf dem Boden der pharisäischen Frömmigkeit und Sittlichkeit möglich gewesen. Zugleich aber ist seine Botschaft die anhebende Überwindung des Pharisäismus. Erstens, das Reich Gottes kommt nach Johannes stürmisch, ganz allein aus Gottes freiem Entschlusse, denen, zu denen es kommt, über den Hals, — nach pharisäischer Frömmigkeit dagegen soll Israel durch seine Treue das Reich herbeiziehen, ja, herbeizwingen. Insofern hat Johannes dem Gedanken, daß Gottes königliche Gnade das Erste und Entscheidende tut, wieder Bahn brechen wollen in Israel. Zweitens, nach Johannes gilt vor Gott kein anderer Unterschied als der zwischen



Bußfertigen und Unbußfertigen; die Gerechtigkeit der Pharifäer und die Abrahamsfohnſchaft gelten nichts. Damit iſt die phariſäiſche Unterſcheidung zwiſchen Reinen und Unreinen aufgehoben — ſogar den Zöllnern und den Huren hat Johannes die Gnade der Bußtaufe angeboten (Matth. 21, 32) —, und der phariſäiſche Stolz auf Iſraels Vorrechte iſt wenigſtens unſicher gemacht. Johannes hat den hier entſtehenden Gegenſatz ſo ſcharf empfunden, daß er Pharifäer, die ſich von ihren Parteigenoſſen nicht ſcheiden wollten, von der Taufe zurückwies. Tatſächlich greifen die beiden Johannes eigentümlichen Züge tief in den Beſtand des Gottesverhältniſſes ein. Es geht eine Erſchütterung der Gewiſſen von der Predigt des Täuſers aus, wie ſie vom phariſäiſchen Judentum nie gekannt worden iſt (Matth. 11, 12).

Indem Jeſus auf die Bewegung des Täuſers einging, hub alſo ſein eigener Bruch mit dem Pharifäismus — und d. h. auch mit ſeiner eigenen Familie (Mark. 3, 31 ff.) — an. Und ſchon mit ſeinem Ja zum Täuſer hat er der Chriſtenheit, die auf ſein Wort ſich gründet, etwas vermittelt, was über den Pharifäismus hinausliegt. Es gehört mit zur Lebendigkeit der Chriſtenheit, daß in ihr immer wieder Männer nach Art des Täuſers aufſtehn, die mit der Predigt vom Reiche Gottes die Gewiſſen erſchüttern und ihnen den Weg der Buße zeigen. Ueberhaupt aber iſt die chriſtliche Frömmigkeit nicht zu trennen von den Johannes gegen den Pharifäismus eigentümlichen Gedanken. Man fragt oft, ob Paulus ſich nicht von Jeſus entfernt habe, als er gemäß ſeiner perſönlichen Erfahrung das Chriſtentum zur Verkündigung der Gnade machte, die jeden perſönlich aus der Sünde in einen neuen Gehorſam ruft. Aber ſchon der, der bedenkt, daß Jeſus ſein Wort auf den Grund der johanneiſchen Verkündigung geſtellt hat, iſt dagegen geſeit, hier einen Gegenſatz zwiſchen Jeſus und Paulus zu vermuten.

So viel Jeſu Ja zur Botſchaft des Täuſers auch bedeuten möge, das Beſondere, das ihn ans Kreuz führte, iſt damit noch nicht gegeben. Den Täuſer hat die Judentſchaft, wenn auch mit Seufzen, ertragen; ſie hat ihn nie als einen Abtrünnigen mit Schweigen bedeckt. Jeſus dagegen iſt aus Iſrael in aller Form ausgeſtoßen worden. Er muß alſo an der gleichen Botſchaft irgend etwas anders als der Täuſer verſtanden haben. Damit gewinnt das Zeugnis der Evangelien ſein Gewicht, daß gerade die Hinwendung zu Johannes in Jeſus das Bewußtſein ſeiner

besonderen Sendung geweckt habe. Er hörte bei der Taufe durch Johannes die Himmelsstimme: „Du bist mein Sohn“, und fand in der Versuchung die Klarheit über seinen eigenen Weg des Gehorsams. Er wurde so zu Johannes hinübergezogen, daß er etwas Eigenes wurde.

Wie kommt nun dies Eigene zur Aussprache in seinem Worte? „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nah. Tut Buße und glaubet an das Evangelium“, so faßt Markus (1, 15) Jesu erste Botschaft zusammen, und so ähnlich hat sie wahrscheinlich auch schon Paulus gekannt (Gal. 4, 4). Was ist daran anders als bei Johannes? Die an den zweiten Jesaja (40, 9; 61, 1) sich anlehrende Bezeichnung seiner Ankündigung des Reiches als Evangeliumsverkündigung (Matth. 11, 5) ist, für sich allein betrachtet, nicht durchsichtig. Eine stärkere Gewißheit der Erfüllung wird ja jeder Jesus anmerken. Aber sonst fällt gerade auf, daß er die beiden Hauptbegriffe des Johannes, Buße und nahendes Gottesreich, einfach aufnimmt. Seine Eigentümlichkeit könnte also höchstens in einem besondern Leben beschlossen sein, das er in die gleichen Begriffe hineingelegt hat. Damit hat unser auf die Wahrnehmung von Jesu Wort gerichteter Wille ein bestimmteres Ziel erhalten. Wir müssen in das eindringen, was er selbst unter Buße und nahendem Gottesreich sich gedacht hat. Dann werden wir wohl von selbst erfassen, warum er seine Botschaft ein Verkündigen des Evangeliums genannt hat.

---

Was Jesus unter der Buße versteht, zeigt die einfache und tiefe Norm, die er ihr gibt. An sich ist Norm der Buße für ihn natürlich wie für jeden Israeliten der in Gesetz und Propheten offenbare Gotteswille. Aber er wagt es, diesen Gotteswillen zu deuten in einer geschlossenen Aussage, die ihn erst wirklich zu einem Ganzen macht. Das ist das doppelte Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. An ihr wird klar, wie Jesus die Sinnesänderung, die Umkehr verstanden wissen will. Buße wie Gehorsam bekommen ihre Wurzel in einer den ganzen Menschen von innen auf ein Ziel hin bewegenden Entscheidung. In die Nächstenliebe hat er die schlichte helfende Güte, das Verzeihen, das Dienen, und als die Rehrseite den Verzicht aufs eigene Recht und auf das selbstische Begehren, die Überwindung der Bitterkeit, hineingelegt. Die Gottesliebe hat er als Hingabe des ganzen Herzens zum gehorsamen Tun des Guten verstanden. Das schließt als Rehrseite in sich die Reinheit von

argen Gedanken, von Scheelsucht, sodann die Freiheit von allen irdischen Bindungen, sodasß man ohne Rücksicht augenblicklich Gott gehorchen kann. Auf der einen Seite ist die Gottesliebe, die er meint, mit der Nächstenliebe ganz eins; der pharisäische Gedanke, daß man Gott anders als am Nächsten dienen könne, findet seinen Zorn (Matth. 5, 23 f.; 23, 14 u. 23). Auf der andern Seite vertieft sie die Nächstenliebe erst, indem sie für die lautere Hingabe schon den innersten Herzenswinkel in Anspruch nimmt und die Seele in der Freiheit der Weltüberlegenheit den Willen zum Dienst finden läßt (z. B. Luk. 12, 33 f.). So deutet er Gesetz und Propheten. Kein Mensch hat vorher das in ihnen gelesen; auch wo man von Gottes- und Nächstenliebe sprach, verstand man sie nicht so, und nicht als das Ganze. Das alles ist er selbst. Wer immer das Gutsein, das von uns gefordert ist, so versteht, schöpft aus seinem Worte, das sein Leben ist.

Indem nun Jesus aber diese Gottes- und Nächstenliebe als Sinn von Gesetz und Propheten heraushebt, vertieft er nicht bloß den Bußruf des Täufers, nein, er gibt ihm einen andern, zweiten Sinn. Buße ist mehr noch als persönliche Umkehr, die Ernst macht mit dem, was sie als das Rechte weiß. Buße ist zuallererst, daß der Mensch über die Gerechtigkeit, über das was fromm und gut sein heißt, ganz andre neue Gedanken bekommt. Johannes hat es den Pharisäern abgesprochen, daß sie gerecht seien; damit traf er die Personen und was sie tun, traf sie aus dem heraus, worunter beider Gewissen gemeinsam sich beugte. Jesus richtet seinen Angriff nicht bloß gegen die Personen, er zerbricht auch ihre religiösen und ethischen Normen. Erst in ihm tritt eine neue Fassung von Gottes Willen gegen die alte, der Kampf wird unversöhnlich, weil er um das Heilige selber geht. Johannes war in den Augen der Phariseer höchstens einseitig, übertrieben streng; Jesus ist von ihnen als Lasterer empfunden worden um seines Bußrufs willen.

Aus diesem Kampfe Jesu gegen den Pharisäismus hebe ich nur die beiden wichtigsten Momente hervor. Einmal, Jesus zerbricht den Gedanken der Leistung und des Verdienstes, die der pharisäischen Ethik zugrunde liegen, auf denen sie die ganze Würdigkeit des Menschen vor Gott, die ganze Stufenleiter der Gerechtigkeit, die ganze Hoffnung des Gerechten im Gericht aufgebaut hatte. Am anschaulichsten wird Jesu Widerspruch dagegen in den Worten des Vaters zum älteren Bruder

des verlorenen Sohnes (Luk. 15, 31 f.). Man ist Kind im Hause des Vaters und darf die Worte hören: „Was mein ist, das ist dein.“ Und eben die Unmittelbarkeit dieses Verhältnisses zerstört nicht den Gehorsam und den Dienst, wohl aber das Knechtsverhältnis des Menschen zu Gott, in dem Leistungen und Verdienste allein möglich sind und zwischen Leistung und Lohn eine Entsprechung nach dem Gesetze das Mehr oder Minder statt hat. Dergestalt macht Jesus offenbar, daß die pharisäische Rechtsethik eine Willensgetrenntheit zwischen Gott und Mensch voraussetzt, wie sie dem Leben in der Kindesgemeinschaft mit dem Vater widerspricht.

Es ist merkwürdig, wie tief der Wandel greift, den Jesu Bußruf hier heraufführt. Die Unerbittlichkeit, mit der Jesus die äußersten Folgen ziehen kann, fällt einem hier wohl am stärksten auf. Es fällt aller Unterschied der Menschen vor Gott. Der Pharisäer und der Zöllner, der viel schuldet und der wenig schuldet, der viel arbeitet und der wenig arbeitet, sie leben alle aus seiner barmherzigen väterlichen Liebe, und sie haben alle gleichermaßen seine Vergebung nötig. Niemand kann sich vor ihm rühmen (Luk. 17, 10). Und darum ist ihnen allen auch aus seinem Reichtum der gleiche Lohn verheißen, der Lohn, daß sie in Gottes Reiche Untertanen, Hausgenossen, Tischgäste sind, der verlorene Sohn so gut wie der fleißige, der den ganzen Tag geschafft hat, und den der Ruf erst eine Stunde vor dem Ende der Arbeit fand. Was aber das Seltsamste ist, dieser Lohn ist nichts als die Vollendung in eben dem Verhältnis kindlichen Gehorsams, das schon der Dienst war. Jesus hat Gottes höchste Forderung und Gottes höchste Gabe mit dem gleichen Worte sagen können: Kinder sein oder heißen des Vaters im Himmel (Matth. 5, 44—48 verglichen mit Matth. 5, 9). Er hat nicht verstanden, was dem Bruder des verlorenen Sohnes noch fehle in seinem Dienste. Er kennt keinen Lohn, der dem natürlichen Menschen, welcher Gott und das Gute nicht von ganzem reinem Herzen liebt, irgendwie begehrenswert erscheinen könnte; und er kennt keinen Dienst, der nicht unverdientes Geschenk wäre. Ganz und fröhlich unter Gottes Herrschaft stehen, das ist ihm Dienst und Lohn in einem. Wieder spiegelt sich in dem allen das Geheimnis eines ganz eigenen Lebens mit Gott. Es steht hinter diesem Zerbrechen des Verdienstgedankens eine Einigung des vollkommenen Gehorsams mit vollkommener Freude,



in der Gottes Leben ganz zum persönlichen Leben geworden ist. Wie leicht begreift es sich von hier aus, daß Gnade in der christlichen Kirche das Herzwort geworden ist. Es findet sich bei Jesus noch nicht; erst Paulus hat es der christlichen Kirche geschenkt. Aber es hält nur das fest, was Jesus im Kampfe gegen die pharisäische Verdienstethik seiner Christenheit erworben hat. Paulus hat verstanden, worum es Jesus bei diesem Kampfe gegangen ist, und weshalb er ihn so ernst genommen hat.

Der andre große Widerspruch, den Jesu Bußruf gegenüber dem Pharisaismus erhob, entzündete sich am Begriffe des Gottesdienstes. Der Pharisäer dient Gott, indem er mit einem Gehorsam und in gleicher Ehrfurcht alle Gebote Gottes umfaßt, ob sie wichtig oder unwichtig, ethisch oder kultisch, sinnvoll oder sinnlos sind. Er dient Gott, ohne ein inneres Verhältnis zu den Forderungen des Dienstes zu haben, — ohne eins haben zu wollen. Es wäre ihm gegen die Majestät des gebietenden Herrn, in den lebendigen Geist des Fordernden selbst einzudringen, auch ohne das kann ihm der Gehorsam ungebrochen sein. Eben deshalb hat Jesus dem Pharisäer vorgeworfen, er diene nicht von Herzen, und sogar von Heuchelei gesprochen. Jesus wagt gerade das, was dem Pharisäer Frevel ist. Wir haben gesehen, wie er den Gehorsam unter Gott deutet als den Gehorsam unter den einen wesentlichen Gotteswillen, der Liebe aus reinem Herzen verlangt, sonst nichts. Und nun mißt Jesus daran alle gegebenen Ordnungen und Gebote. So gliedern sie sich ihm. Er bejaht sie, soweit sie der Liebe dienen, und verneint sie, soweit sie der Liebe nicht dienen. Er ist in Streit gekommen mit den pharisäischen Reinheitsvorschriften und der pharisäischen Lehre vom Korban (Mark. 7, 1—23), und die Kleinlichkeiten des pharisäischen Gehorsams hat er beurteilt als eine Ablenkung der Aufmerksamkeit von dem, was allein wichtig ist (Matth. 23, 23 ff.). Er ist aber auch in Streit gekommen mit dem Sabbathgebote Mose's (Mark. 2, 23 ff.) und Mose's schrankenloser Erlaubnis der Ehescheidung (Mark. 10, 1—12); und er hat den prophetischen Widerspruch erneuert gegen den Kultus, der die Barmherzigkeit ersetzen will (Matth. 9, 13; 12, 7). Darin, daß er wirklich ernst machte mit dem Einen, was not tut, daß er, der fromme Israelit, die Pietät, und sogar die Pietät gegen die Schrift, zerbrechen konnte, liegt eine wunderbare Selbstgewißheit. Er schaltet mit der Offenbarung des Gotteswillens in der Bibel,

wie ein Sohn mit des Vaters Eigentum: es ist alles sein, er wirft es nicht weg, aber er braucht es in königlicher Freiheit. Abermals stehn wir dicht vor dem Geheimnis der lebendigen Person. Wie müssen sich in ihm ganze Beugung und ganze Freiheit geeint haben, daß er das wagen konnte und dennoch dem Gotte seiner Väter gehorsam sich wußte. Und abermals steht man staunend vor dem Verstehen seines größten Jüngers. Was Paulus von dem Evangelium sagt, in dem das Gesetz abgetan ist, und vom neuen Gehorsam des Geistes, das hat doch hier seinen Ursprung und sein Recht. Es ist nichts als eine Ausprägung dessen, was in Jesu Bußruf gesagt ist gegen die Gesetzesreligion der Pharisäer mit ihrem verkehrten Begriffe vom Gottesdienst.

Daß Paulus in seinem Geistbegriffe eben jene Bindung in der Freiheit, welche Jesus lebte, als das dem Christen geschenkte neue Leben ausgesprochen hat, wird ja nicht leicht jemand leugnen. Aber hat er, wenn nach ihm das Evangelium das Gesetz abgetan sein läßt, den Gegensatz Jesu gegen den Pharisäismus nicht maßlos übertrieben? Die Antwort auf dies Bedenken ist Jesu Verhalten selbst. Es ist in unsrer hergebrachten Auffassung des Wortes Jesu nicht gründlich bedacht, daß Jesus seinem Kampfe gegen den Pharisäismus die Gestalt des Bußrufs gegeben hat. Nicht als Lehrer der Moral, sondern als Ränder des göttlichen Willens hat er gesprochen. In einer persönlichen Entscheidung, die Herzensumwandlung und Reue in sich schließt, muß der Mensch die neuen Gedanken über Gott und seinen Willen sich zu eigen machen. So liegt zwischen dem Pharisäismus und der Jüngerschaft in Jesu Sinne genau die gleiche Erfahrung, die für Paulus zwischen Judentum und Christentum liegt. Jesus ist sich dieses Entscheidungshafte in seinem Rufe scharf bewußt gewesen. Er hat, als sein Bußruf ihn mit den Pharisäern zusammenstoßen ließ, klar gesehen, daß Israel ihn verwerfen werde. Was hat er daraus geschlossen? Daß Israel dem Gerichte Gottes verfällt. Kapernaum wird's am jüngsten Tage härter ergehn als Sodom (Matth. 11, 24). Am Tempel zu Jerusalem wird kein Stein auf dem andern bleiben (Mark. 13, 2). An Israels Stelle werden die Heiden treten (Matth. 8, 11; 22, 9f.; Mark. 12, 9). Die Schärfe der strengsten unter den alten Propheten ist damit übersteigert. Paulus, der schrieb, daß ganz Israel selig werde, hat Jesu Zorn also

eher abgeschwächt. Das besondre Band zwischen Gott und Israel ist bei Jesus, anders als bei Paulus, ganz zerrissen. Dieser Endausblick ist für das Verständnis Jesu wichtiger als die Tatsache, daß Jesus sich in seinem eigenen Wirken durch die Sendung seines Vaters an Israel gebunden wußte. Das gilt eben für ihn, nicht für seinen Vater selbst. Sein eines Wort an die Sprophönizierin (Matth. 15, 24) schließt doch in sich, daß Gott auch noch unter andern Völkern verlorene Schafe hat.

Mehr als an jedem andern Punkte unsrer Betrachtung empfinden wir es an Jesu Gericht über die, die sich ihm verschließen, daß sein Bußruf noch ein Geheimnis in sich trägt. In seinem Bußrufe wird Jesus denen, an die sein Wort kommt, zur Entscheidung für Zeit und Ewigkeit. Sogar seine Jünger haben, indem sie sein Wort sagen, in seinem Namen Vollmacht, zu binden und zu lösen. Wie wenig haben von dem allen die Gelehrten vernommen, die ihn zu einem bloßen Lehrer neuer sittlicher Erkenntnis, zu einer Art Vorläufer von Kant gemacht haben. Wie leicht hingegen fügt sich in diesen Zusammenhang das Zeugnis der Evangelien, daß er sich für den kommenden Weltenrichter gehalten habe (z. B. Matth. 25, 31 ff.). All das ist nur die Rehrseite der offenbaren Tatsache, daß die hinter seinem Bußrufe stehende neue Anschauung von Gott und Gotteskindschaft aus seinem eigenen Leben gequollen ist. Er steht nicht unter dem Bußrufe, er schöpft ihn ja aus dem, was er ist und lebt. Und dem, der seinem Bußrufe sich beugt, dem wird er zum Richter schon in der Zwiesprache des Gewissens.

Der Bußruf Jesu ist uns von der ersten Gemeinde mit wunderbarer Klarheit aufbewahrt worden. Bei dem zweiten Hauptpunkte, seiner Verkündigung des Gottesreichs, haben ihre Wünsche und Hoffnungen die Treue des Berichts stärker gestört. Und die Forschung hat, indem sie mit weit ausholender Gelehrsamkeit fremdartige Fragen an Jesu Reichshoffnung herantrug, die Verwirrung noch gemehrt. Nur einer sehr großen Herzensseinfalt wird darum hier das Entscheidende sich enthüllen.

Das Reich Gottes ist in den biblischen Stellen, die Jesus hier entscheidend bestimmt haben, — neben Daniel dürfen die Psalmen und Jesaja 24—27, die sogenannte Jesaja-Apokalypse, nicht vergessen werden

— der umfassende Begriff für das messianische Heil, die Aufrichtung von Gottes heiliger Gerechtigkeit und Treue am Ende der Tage, ihre Aufrichtung über die ganze Erde hin als einer Macht, der sich alle Menschen und Völker beugen müssen — in Jubel oder vernichtender Scham, je nachdem. Von dem, was die nachbiblische Entwicklung schärfer herausgearbeitet hat, ist Jesus vor allem die Totenauferstehung (er denkt mit dem Henochbuche an die allgemeine) wichtig gewesen. Demgemäß hat er die Jesaja-Apokalypse so verstanden, daß Gottes Herrschaft aufgerichtet wird durch das Weltgericht hindurch, in welchem die gegenwärtige Weltgestalt untergeht und der Tod für immer verschlungen wird in Gottes Ewigkeit hinein. In der Gewißheit, daß dieser Hereinbruch des ewigen Gottesreichs unmittelbar bevorstehe, haben Johannes und Jesus ihre Botschaft ausgerichtet. Ich glaube, daß das Evangelium recht hat, wenn es Jesus dies Gottesreich mit Daniel 2, 18 ff. ein Geheimnis nennen läßt (Mark. 4, 11; vgl. 13, 32). Hier, wo er der Hoffnung der Frommen seiner Zeit am nächsten scheint, ist sein Wort in Wahrheit am härtesten von dem Schicksal einer aus Gott kommenden neuen Botschaft umdrängt, mißverstanden zu werden. Er hat sein Allereigenstes in den Gedanken des Gottesreichs hineingelegt.

Was an Jesu Gestaltung des Begriffs zuerst auffällt, ist der Ernst, den er in die Aussage legt, daß hier die reine Ewigkeit hereinbricht. So wie sein Bußruf das Leben unter und mit Gott versteht, ist in seiner Verheißung des Gottesreichs kein Raum für das, was menschlich-jüdische Selbstsucht und Erdbundenheit und Eigenmacht in den Gedanken hineingelegt hat. Die qualvollen Widersprüche, die das wirre Aneinander von nationaler Hoffnung und Ewigkeitserwartung etwa in Henochs Bilderreden erzeugt, bestehen bei ihm nicht. Auch über all das, was in den biblischen Verheißungen nach der menschlich-selbstfüchtigen Hoffnung zu weisen schien, ist er hinweggegangen. Alle irdischen Bedürfnisse und Lebensordnungen hat er sich aufgehoben gedacht im Reiche Gottes (Mark. 12, 23). Nur ein irdisches Bild für das Reich hat in seiner Seele festgehangen, das Bild vom messianischen Freudenmahl, das Gott allen Völkern bereiten wird. Er hat dies Bild so geliebt, weil an den beiden Stellen, wo die Bibel es bringt (Ps. 22, 27 ff. und Jes. 25, 6 ff.), das ganze volle Heil den Heiden verheißt wird, weil nirgends so rein wie in ihnen die Reichshoffnung als Ewigkeits-



hoffnung erscheint; weil das Reich in ihnen ganz als freies königliches Geschenk Gottes, als fröhlich machendes Sicherfüllen seines Willens erscheint. Ich gebe das Wort aus der Jesaja-Apokalypse, das zu den im ganzen neuen Testamente am tiefsten widerhallenden Weissagungen des alten gehört: „Und der Herr Zebaoth wird allen Völkern machen auf diesem Berge ein fett Mahl, ein Mahl von reinem Wein, von Fett, von Mark, von Wein, darinnen keine Hefe ist. Und er wird auf diesem Berge die Hülle wegtun, damit alle Völker verhüllet sind, und die Decke, damit alle Heiden zugedeckt sind; er wird den Tod verschlingen ewiglich; und der Herr Herr wird die Tränen von allen Angesichtern abwischen, und wird aufheben die Schmach seines Volks in allen Landen . . . Das ist der Herr, auf den wir harren, daß wir uns freuen und fröhlich seien in seinem Heil.“ Noch bei seinem letzten Mahle hat Jesus sich an dies Wort gehalten (Mark. 14, 25). Wie tief liegt unter dem, der so das Reich verstand, die ganze jüdische Verunreinigung des Reichsgedankens. Von Gott das ewige Leben bereitet bekommen und ihn sehen ohne Hülle, reine Gnade und reine Ewigkeit, und darum Freude, das ist die Verheißung des Gottesreichs, das durch Gericht und Weltvernichtung hindurch kommen wird.

Jesus hat aber gerade das aus der biblischen Verheißung nur heraushören können, weil er an dem, was in seinem eignen Herzen als Leben aufsprang, einen neuen reichen Inhalt für den Reichsgedanken schon besaß. Das, worauf es hier ankommt, ist nun nicht allein damals, von denen, die ihn hörten, am schwersten verstanden worden. Es ist noch heut am schwersten darzustellen. Die unter uns üblichen Wiedergaben seines Wortes versagen hier allermeist. Wiederum hat man aus der Verkündigung, die bei ihm eine die Gewissen bewegende Handlung ist, eine Lehre machen wollen und so das Entscheidende, weil es nicht lehrhaft von ihm gesagt worden ist, kaum bemerkt. Ich darf es an die Seligpreisungen des Matthäus anknüpfen, in welchen die ursprünglich als Gleichnis gemeinten lukianischen Seligpreisungen durch eines Jüngers Hand die rechte Erläuterung gefunden haben. In ihnen wird das Reich Gottes gleichgesetzt mit Trost, Sättigung des Hungers nach der Gerechtigkeit, Erlangen der Barmherzigkeit, Gott sehen, Gottes Kinder heißen. Gottes Reich ist für uns also neues vollkommenes Leben, ist die Vollendung in der Gotteskindschaft, die vollkommener Gehorsam

und vollkommene Freude ist. Der Bußruf Jesu ist ein Ruf ins Reich hinein. Was er als Forderung nennt, das ist in der Verheißung des Gottesreichs als Gabe angeboten, die ganze Einigung unsers Willens mit dem göttlichen, in der Gottes Leben unser Leben wird, die ganze Gemeinschaft. Hat man das einmal vernommen, so klingt es einem in jedem Gleichniß, jedem Worte Jesu vom Reiche Gottes. Sie setzen alle voraus, daß es den Widerstreit unsers Willens überwunden habe und uns in die ungebrochene Kindschaft stelle. Paulus hat es ganz verstanden, wenn er schrieb: das Reich Gottes sei Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geiste (Röm. 14, 17), und Johannes hat es mit dem von Jesus kaum gebrauchten Worte ewiges Leben umschrieben. Man darf sich wohl erstaunen, wenn so viele in diesen Wendungen Jesu Reich Gottes nicht wieder erkennen.

Das eine, was man als Inhalt von Jesu Reichsverkündigung nicht überhören sollte, ist damit genannt. Das andre ganz Eigene, das Jesus in die Verheißung des Gottesreichs hineingebunden hat, ist die Vergebung der Sünden. Es ist die offenbarste Tatsache in seinem ganzen Wirken, daß er gerade zu den Verlorenen sich gesandt wußte, und daß er diesen Verlorenen in schrankenlosem Vergeben die Gemeinschaft des Vaters geöffnet hat. Diese Vollmacht, Sünden zu vergeben, ist das Herz seiner Verkündigung; ohne sie hat sein Wort den sinngebenden Mittelpunkt verloren. All das aber tut er eben als der Botschafter des Reichs; in der Gottesgemeinschaft seiner Vergebung empfangen die Sünder nichts andres als eben das Reich. So kommt das Reich Gottes selbst als die Vergebung zu den Menschen. Nimmt man das hinweg, so fällt bei der Herzenshärtheit unsers Geschlechts die Verheißung des Gottesreiches überhaupt dahin. Daher hat Jesus das Reich Gottes unter dem Bilde eines Königs schildern können, der die Verlorenen und Verkommenen zu seinem Ehrenmahle lädt, und unter dem Bilde eines andern Königs, der mit seinen Knechten rechnet und dabei die Schuld erläßt. Das Reich Gottes ist die Vergebung der Sünden; wem Gott nicht vergibt, der geht in es nicht ein, und wem er vergibt, der ist in es schon eingegangen. Das ist der tiefste, der eigentümlichste Zug an Jesu Botschaft vom Reiche. Hier scheidet er sich am klarsten vom Täufer. Das ist das Unfaßliche, das der Täufer nicht gewußt hat, und aus dem zu leben den Kleinsten im Reiche

Gottes größer macht als ihn. Das ist die Jesu als dem Sohne gegebene Rundschaft, die jedem ein Geheimnis bleibt, in dem er es nicht offenbar macht (Matth. 11, 27).

Das Reich Gottes die Vergebung und das neue Leben, die im Worte Jesu an das Herz pochen, — ja, dann braucht es ja gar nicht erst am Ende der Tage zu kommen? Dann ist es in dem persönlichen Leben Jesu schon da, dringt es von ihm her als verzeihende und befreiende Macht an gegen die Herzen, hat es auch in denen, die das persönliche Leben Jesu ergreift und in sich hinein überwindet, seine Statt. Allerdings, so ist es. Am deutlichsten ist diese Gegenwart des Reiches ausgesprochen in Jesu Wort an den Täufer (Matth. 11, 4ff.). Die Zeit, die Jes. 61, 1 f. geweißagt ist, ist da; die geistig Blinden empfangen das Licht, die geistig Armen hören die frohe Botschaft, und der Kleinste in dieser neuen Gegenwart ist größer als die Großen der Wartezeit. Aber auch seine äußeren Wunder sind ihm ein Zeichen der Gegenwart des Reiches. Seine Wunder quellen ja allein aus der Vollmacht, die ihm mit dem Worte anvertraut ist; wie sein Bußruf zerstören sie das Reich des Bösen, wie seine Reichsverkündigung sind sie helfendes Erbarmen. So ordnen sie sich seinem Worte unter und wollen nichts sein als Zeugnis von dem Gott, der in Jesus die Sünde vergibt und überwindet (Mark. 2, 1—12), wollen nichts als zeigen, daß Gottes Vaterliebe den ganzen Menschen umfaßt und frei macht. Darum macht sich durch sie kund, daß das Reich da ist in seinem Worte.

Aber wohin sind wir nun geraten? In was für einen Widerspruch haben wir uns verwickelt? Die unerschütterliche Grundaussage war doch, daß das Reich Gottes der Hereinbruch der Ewigkeit am Ende der Tage sei, der die Gestalt dieser Welt aufhebe und alle Gott widerstrebende Gewalt überwinde. Wie aber kann das Reich Gottes zukünftig und gegenwärtig zugleich sein? Damit stehn wir vor der Grübelfrage der Forschung. Erstaunlich ist es freilich, daß die Ewigkeit, die sich erst noch offenbaren soll, schon da ist in unserm Leben. Aber es ist die Erstaunlichkeit, aus der aller unser Glaube lebt. Wer den Gedanken bejaht, daß zwischen dem ewigen Gott und dem vergänglichen Menschen persönliche Gemeinschaft möglich ist, der sollte auch verstehen, wie Jesu das noch nicht enthüllte ewige Reich schon ein gegenwärtiger Besitz — seiner wie derer, die sein Wort aufnehmen — sein kann. Jesus

hat das Wunder durch zwei Bilder nahzubringen gesucht. Das eine ist das von Samen Korn und Frucht oder Saat und Ernte (z. B. Mark. 4, 26 ff.). Was am Ende der Tage hereinbricht, das ist nur das Erntefest; die Saat wächst schon jetzt, — da wo der Sämann sie streut. Das andre ist das Bild von dem Geheimnis, das offenbar werden wird (Luk. 12, 2 f.; 17, 30 vgl. Mark. 4, 11). Jetzt ist das Reich Gottes noch verborgen; nur die, denen es gegeben ist, spüren und wissen im Herzen seine Gegenwart. Wenn der Tag des Herrn über die Erde fällt, dann wirds aller Welt kund sein. An diesen klaren Bildern scheitert jeder Versuch, von den beiden Seiten des Wunders des Gottesreichs die eine zu streichen, um einen Jesus zu bekommen, der plan und verständlich ist. Es ist die Tiefe des paulinischen und lutherischen Christentums, daß sie die heilige Einheit von Haben und Erwarten, die Spannung zwischen dem Empfangen des wahren Lebens schon hier auf Erden ins Herz hinein und dem Ausschauen nach der Ewigkeit, in der die Gewalt der hier uns knechtenden Mächte vernichtet ist, als die Seele des Glaubens begriffen haben. Im allgemeinen legt ja die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens unter den Christen einem Jünger Jesu Christi den Gedanken nahe, sie als das fortgesetzte Leiden des Herrn unter den Händen seiner Feinde zu verstehen.

---

Was Jesus aus der Botschaft des Täufers „Iut Buße, das Reich ist nah“ gemacht hat, steht vor uns: es ist das Evangelium daraus geworden, in dem Gott den Menschen neu und mit seinem ganzen Herzen offenbar ist. So darf man wohl, alles in einem Blicke sammelnd, sagen: Jesus hat in seinem Worte den Menschen Gott zeigen wollen, wie er ihn kannte aus seinem eignen Leben, das ganz Atmen in Gebet und Gehorsam war. Die Ferne, in die die Ehrfurcht der pharisäischen Frömmigkeit Gott gerückt hatte, ist gewichen. Nur selten folgt Jesus noch dem pharisäischen Brauche, „der Himmel“ statt Gott zu sagen (Mark. 11, 30; Luk. 15, 18); im allgemeinen bringt er gerade dann, wenn er in Bildern und Gleichnissen von Gott redet, Gott wunderbar nahe. Und das ist doch das Herz seiner Verkündigung, das unergründlich tiefe und unerhört neue Gottesbild, das aus ihr uns anschaut. Der Gott, der von den Gerechten Buße fordert und, beugen



sie sich nicht, sie unbarmherzig richtet, und der zugleich den Zöllnern und Huren sein Reich öffnet. Der Gott, der nichts will, als daß man seinem Rufen folge, und darum die gleichgiltigen Ehrengäste draußen läßt und die Verkommenen an seine Tafel setzt. Der unergründliche Richter und der barmherzige Vater. Der strenge fordert, und der alles verzeiht. Der erstürmt und erbeten sein will, und der mit seinen Gaben königlich zuvor kommt. Und der doch in dem allen der eine, mit sich selbst einige Wille ist. Der Vollkommenheit fordert, weil er ganze Gemeinschaft gewährt und uns als seine Kinder ihm ähnlich haben will: seine Strenge ist Gnade. Der verzeiht und schenkt, damit er uns rufe in seinen Dienst: seine Barmherzigkeit ist Befehl. Das ist das unerhört Neue an diesem Gottesbilde, daß die schrankenlos verzeihende, gerade, wie Karl Holl es ausdrückt, „den Sünder wollende“ Barmherzigkeit als das wahrhaft Göttliche anschaulich gemacht ist. Der Hörer von Jesu Wort spürt es, daß sie die Hoheit über alle Hoheiten und der heilige Wille ist, der allein heilig machen kann.

Dies Gottesbild Jesu steht über allen gedanklichen Schöpfungen der Kirche. Die Geschichte des christlichen Denkens ist die Geschichte des Kampfes dieses Gottesbildes Jesu mit den andern; in jüdischer Theologie und Gesetzeslehre oder heidnischer Philosophie und Frömmigkeit hergebrachten. An dem Verhältnis zu diesem Gottesgedanken bestimmt sich, in welchem Maße eine Erscheinung christlich ist. So entscheidet sich an dieser Stelle auch die Frage, ob Pauli und Luthers Rechtfertigungslehre eine treue Wiedergabe des Evangeliums sind. Sie sind in Wahrheit die einzig mögliche Weise, das wunderbare Verhalten Gottes, wie es in Jesu Gottesbilde gemalt ist, in nachdenkendem Verstehen zu beschreiben.

Jesus wollte nichts als diesen Vater im Himmel verkündigen. Wer den gefunden hat, der hat alles, hat das Reich. Aber an jeder Kante und Ecke seiner Verkündigung sind wir auf das Geheimnis Jesu selbst, des Verkündigers, gestoßen. Er offenbart sein Leben in seinem Wort. Sein Wort ist nichts als ein Aussprechen der Wahrnehmung Gottes und seines Willens, die ihm in seinem innern Lebensstande gegeben sind. So sind sein Wort und er auf eine seltsame Weise eins. Er birgt in sich die ganze Entscheidung des Gerichts. Er trägt in sich das ganze ewige Reich. Daß er es in Wahrheit so angesehen

hat, ist keine bloße Vermutung. Er hat es selbst ausgesprochen. Er hat die Lästerung des Geists, aus dem heraus er seine Wundertaten tat, eine unvergebbare Sünde geheißen (Mark. 3, 22—30) und sich für das ewige Schicksal Kapernaums gehalten (Matth. 11, 23 f.). Er hat gewußt, daß sein Annehmen Leben und Seligkeit bringt (Luk. 19, 1—10). Nur Gedankenlosigkeit kann übersehen, daß in dem allen ein wahrhaft königlicher Wille (wir haben kein besseres Wort für dies Unvergleichbare) zum Ausdruck kommt. Jesus ist nichts als Gehorsam gegen den Vater, Dienst und Liebe gegen die Menschen, an die ihn sein Auftrag weist, überschwenglich hingebend in beidem — und dennoch mit einer kindlichen Selbstverständlichkeit übt er die Vollmacht Gottes aus, die Gewissen zu regieren mit Bußruf und Vergebungswort. Nicht wie der Prophet: „so spricht der Herr“, nein ganz anders: „ich aber sage euch“. Er hat sich selbst von seinem Worte nicht getrennt.

## 2. Die Geschichte Jesu Christi.

Ob Jesus nun wirklich von seinem Worte nicht zu trennen ist, entscheidet sich an seiner Geschichte. Daran, ob er sich selbst ganz in sein Wort hineingegeben hat, also daß er kein andres Schicksal haben wollte als es. Und daran, ob Gott sich zu dieser Einheit bekannt und ihn samt seiner Geschichte zu einer Verkündigung seines Wortes gemacht hat. Diese Geschichte hat nun eine uns verschlossene Seite. Jesus hat die Jünger seinen Willen wahrnehmen lassen und keine Absicht, die er hegte, keine Tat, die er vollzog, verborgen. Aber das, was in seinem Herzen vorging, hat er keusch in sich verhüllt. Nur selten gibt ein Wort, eine Erzählung, von ihm blickesgleich eine Andeutung. Von seinem Beten wissen wir fast nichts; auch die Worte, die in Gethsemane, als er zitterte und zagte, über seine Lippen gekommen sind, hat kein menschliches Ohr gehört. So hat Jesus es seinem Vater im Himmel überlassen, den Menschen die rechte Erkenntnis seiner Person zu geben. Sein war das Wort und der Gehorsam; die Öffnung der Augen für das Geheimnis darin war Gottes. Die Gefahr subjektiver Verdeutung ist also groß. Der Forscher wird ihr nur dann entgehen, wenn er bei allen seinen Aussagen sich die Frage stellt, ob Jesus selbst wohl sie so bestätigen würde wie das „Du bist der Christus“ des Petrus.

Damit habe ich schon an das Grunddatum in Jesu Geschichte gerührt, an das alles andre sich knüpft: daß er sich als den Christus verstand. Kein frommer Jude zu Jesu Zeit konnte sich das kommende Gottesreich denken ohne den Gesalbten Gottes als Bringer und Herrscher. Die Vorstellung ist aus den nationalen Wurzeln des Gottesreichgedankens erwachsen, war aber seit Daniel dabei, sich dem Wundercharakter, den das Reich gewann, anzugleichen: es gab schon eine Anschauung, die den Christus vom Himmel her erwartete, als den Richter der Welt. Der Christusgedanke beschloß also die gleichen Spannungen in sich, die dem Reichsgedanken, wie Jesus ihn vorfand, eigen waren; nur daß sie hier sich auf einen Punkt sammelten mit einer so unerhörten Gewalt, daß dem Forscher heute meist der Eindruck einer „Verwirrung“ entsteht. Die Aneignung des Christusgedankens war für Jesus beides, schwierig und notwendig. Sie war notwendig: die ganze königliche Vollmacht, mit der er sein Wort sagte, die ganze Gewißheit, daß in seiner Sämennsarbeit das Reich Gottes schon heimlich gegenwärtig sei, stehen und fallen mit der Aneignung. Wagte er sie nicht, so mußten nicht nur seine Hörer, sondern auch er selbst „eines andern warten“, und sein Wort war ohne Vollmacht. Und doch schwierig: an den Christusgedanken hatte sich die ganze selbstsüch-irdische Verunreinigung der Reichshoffnung gehängt, er sprach mehr von des jüdischen Volkes denn von Gottes Herrlichkeit. Nicht umsonst empfinden wir Christen den „Messianismus“ als den uns fremdesten Zug der jüdischen Religion, so wie sie bis heut geblieben ist, als das eigentliche Verhängnis jüdischer Art.

So konnte die Aneignung des Christusgedankens nur in einem leidenschaftlichen Abstoßen der fremden gottwidrigen Züge geschehen. Die Versuchungsgeschichte redet am deutlichsten. Der von Jesus in ihr abgewiesene satanische Versucher ist der jüdische Messiasgedanke. Aber auch die christologische Meisterfrage ist nicht mißzuverstehen. Mark. 12,35 wird in alle Wege nichts andres heißen können als: der Messias ist nicht Davids Sohn. Jesus lehnt diesen beim Einzug ihm gegebenen Ehrennamen ab, weil er von der Vorstellung eines weltlichen Königtums im Sinne der nationalen Hoffnung nicht zu trennen ist. Auch seine Worte an die Jünger vom Dienen als dem, was vornehm macht im Gottesreiche (Mark. 10,42 ff.), enthalten eine Kampfansage gegen die Auffassung des Messias als irdischen Gewalt-

habers. Alles in allem: es ist durch die Art, in der Jesus den Christusgedanken nahm, schon gegeben, daß seiner Gemeinde notwendig als Gegensatz dazu auch die Vorstellung des Antichrists entstand.

Die königliche Gewalt des Christus, wie er sie nun verstand, entspricht ganz den zwei Seiten, die wir an seiner Verkündigung des Gottesreiches wahrgenommen haben. Einmal, und darin liegt die Anknüpfung an die von Daniel her erwachsenen über den irdischen Christus ihrerseits hinausdrängenden späthjüdischen Gedanken: als der Christus kommt er mit der Vollmacht des Gerichts am Ende der Tage, wenn das Reich offenbart werden wird. Er ist der Weltenrichter. Wer es für unerlaubt hält, Jesu Bekenntnis vor dem Hohen Räte aus seiner Geschichte zu streichen, wird ihm die Gewißheit, so der Christus zu sein, lassen müssen. Daß sie sich zu seinem Bußrufe fügt, ja, durch ihn gefordert wird, haben wir schon gesehen. Sodann aber: auch die Vollmacht über die Gewissen, die er jetzt als Sämänn des heimlich gegenwärtigen Reiches übt, und die ihre Höhe in der Sündenvergebung hat, hat er als Ausübung der Gewalt des Christus verstanden. Das wird offenbar aus der Verheißung, mit der er nach dem Berichte des Matthäus (16, 18 ff.) dem Simon Petrus auf sein Bekenntnis „Du bist der Christus“ geantwortet hat. So fließt wieder sein ganz eigenes Leben in den Gedanken ein und formt ihn um. Wer Jesu Gottesbild nicht erfaßt und an ihm nicht verstanden hat, was in Wahrheit Hoheit ist, wird seine Deutung der Christusgewalt unbegreiflich finden müssen. An keiner Stelle seiner Gedankenbildung spürt man so wie hier, daß er empfangenes Erbe nach seinem Sinne gestaltet.

Die seltsame Umbildung, die er so vollzogen hat, schlägt sich nun — auch abgesehen von der Ablehnung der Würde als Davids Sohn — in der Art nieder, wie er sprach. Soweit wir es sehen können, hat er selbst nur in einer einzigen Selbstbezeichnung seine messianische Würde angedeutet: der Menschensohn, oder gar wie es vielleicht — vgl. etwa auch Matth. 4, 4 — in seinem Munde geklungen hat: der Mensch. Daß sie aus Dan. 7, 13 f. — und doch wohl auch, das lasse ich mir nicht ausreden, aus Ps. 8, 5 — herausgeholt ist, ist bekannt. Daß sie an diesen beiden Stellen nicht deutlich als Name des Christus gebraucht ist und auch Henoch's Bilderreden, dem einzigen vor dem Beginne unsrer Zeitrechnung entstandenen nichtbiblischen Stücke, das noch in Frage



kommt, als solcher nicht festgeschlagen ist, dürfte auch schwer anzufechten sein. Die einfache Folge aus beiden Tatsachen aber wird kaum gesehen: Jesus selbst hat den Menschensohn zum Namen des Christus geprägt. Es ist nahezu die einzige Formschöpfung, die er vollzogen hat; sonst hat er sein Neues ja immer (wie fein hat Luther ihm das abgelauscht) in schon vorhandenen Formen ausgedrückt. Man kann im Menschensohnnamen — auch abgesehen davon, daß er durch die Erinnerung an Daniel und Henoch das Reich deutlich als vom Himmel her bezeichnet (Mark. 14,62) — die ganz eigene Art, in der er die königliche Gewalt des Christus verstand, zusammengefaßt finden. Er drückt das vollkommene Verborgensein der kommenden Herrlichkeit in Unscheinbarkeit aus: der Menschensohn hat keinen Besitz und keine Macht außer dem an das Innere des Menschen sich wendenden Worte, er hat weniger Sicheres auf Erden als der scheue Fuchs und der flüchtige Vogel (Luk. 9,58). Seine Königsmacht ist allein die Gewalt wehrloser Liebe. Und weiter drückt der Menschensohnname, dank der Erinnerung an Ps. 8,5, die vollkommene Abhängigkeit von Gott aus. Es besteht ein Zusammenhang zwischen diesem Namen und der Tatsache, daß Jesus die endliche Offenbarung des ewigen Gottesreichs nie anders denn als Gottes Tat empfunden hat; der Gesalbte Gottes tritt ganz hinter dem zurück, was Gott tut. Weil er der Menschensohn ist, nimmt er sich das Reich nicht, es wird ihm gegeben. Das Kommen des Reichs ist das Bekenntnis Gottes zu ihm, der nichts als das Wort hat. Jesus konnte sich in einem Worte wie Mark. 14,25 mit jedem Reichsgenossen zusammen einfach als Glied des Reiches empfinden; er hat sich auch sein Richten am jüngsten Tage als ein schlichtes Sichbekennen zu einem Menschen, also fast als ein Zeugen gedacht; unmittelbar gebietet Gott und nicht er den Engeln des Gerichts (Luk. 12,8 vgl. Matth. 10,32f.). Jesu ist allein das die Gewissen regierende Wort. So ist im Namen des Menschensohns die Art, in der Jesus die Christusgewalt als sein versteht, gemalt: „Des Menschen Sohn hat Macht, zu vergeben die Sünden auf Erden“ (Mark. 2,10). Er sagt, warum allein er sich den Christus nennt: deshalb, weil er sich selbst mit allem, was er ist und hat, in sein Wort hineinlegt und nur mit ihm, sonst ganz bloß, vor uns hintritt; deshalb, weil er keine andre Geschichte von Gott begehrt als die seines Worts, d. i. seines

Bufrufs und seiner Reichsverheißung; deshalb, weil das Wort, das er empfangen hat, seine Sendung und sein Leben ist.

Damit fügt sich nun der letzte, geheimnisvollste Name zusammen, in dem er sagt, wie er zu Gott steht. Auch hier biegt er mit einer kindlichen Selbstverständlichkeit, die die darin liegende Kühnheit fast vergessen läßt, überlieferte Worte zurecht. Sohn Gottes nannte man auch in Israel gelegentlich den König, dann natürlich erst recht, um seine einzigartige Herrschermacht zu bezeichnen, den Christus. Letzteres ist z. B. im messianischen Krönungspsalme (Ps. 2, 7) geschehen, und so geschehen, daß die Verbindung mit den von Jesus abgestoßenen Zügen des Messiasbildes kaum zu verkennen ist. Dieser feierlichste Name des Christus selbst ließ sich doch nicht abstoßen. Aber was ist unter Jesu Händen aus ihm geworden? Das allerpersönlichste Zeugnis von der sein Leben und seine Sendung gründenden Gewißheit: Jesus weiß und sagt, daß er der Sohn des Vaters ist. Schon Paulus und ihm nach Johannes haben empfunden, daß dies Sohnesbewußtsein eine einzigartige Verbundenheit und einen einzigartigen Gehorsam in einem ausdrückt. Als der Sohn kennt er den Vater und kann ihn den andern offenbaren: sein ganzes Wort entspringt aus der Sohnschaft. Als der Sohn ist er dem Vater gehorsam; sein Beten, seine Geschichte, sein Trinken des Kelchs entspringt aus der Sohnschaft. Die vertraute Gemeinschaft mit Gott hat sich Jesus nicht genommen; er hat sie nur, weil er seinen inwendigen Lebensstand jeden Augenblick neu von Gott empfängt, nur als der Sohn des Vaters. Die Vollmacht, die Gewissen zu regieren, hat er sich nicht genommen; er hat sie nur, weil er des Vaters Willen wahrnimmt und vollzieht, d. h. nur als der Sohn, der keinen eignen Willen hat. So hat die Abhängigkeit von Gott, in die der Name des Menschensohns die Christusgewalt setzt, in der Sohnschaft ihren tiefsten Grund. Wir wissen nicht sicher, seit wann er sich so als den Sohn gewußt hat; es scheint so, als ob die Himmelsstimme bei der Taufe ihm den Sohnesnamen gezeigt und so seinen Lebensstand gedeutet habe, die Versuchung aber ihn über die ihm gegebene Sendung habe klar werden lassen. Daß aber in diesem Bewußtsein das letzte Geheimnis seines Lebens ist, können wir noch erfühlen. Er hätte Gott uns nicht als unsern Vater zeigen können, wenn er nicht der Sohn gewesen, d. h. ihn nicht als seinen Vater

gekannt hätte. So dürfen wir es aus seinen eignen Worten ablesen (Matth. 11, 27 ff.).

Das Christusbild, darin er sich also erkannte, ist der Grund seiner Geschichte, d. i. seines Leidens und Sterbens geworden. Und ist es so geworden, daß es dabei erst richtig erfüllt und vollendet worden ist. In der Geschichte, in die es ihn hineinführte, ist seine Einheit mit seinem Worte, d. h. die Tiefe seiner königlichen Gewalt, und der Widerstreit seiner Gestaltung des Christus mit der jüdischen, d. h. die Tiefe seiner wehrlosen Demut und seiner gehorsamen Hingabe, erst ganz offenbar geworden.

Israel verwarf Jesus um seines Bußrufs und seines Vergebungswortes willen. Es konnte in dem die Sünder rufenden barmherzigen Vater den Hochgelobten und Heiligen, in dem Gottesreiche der Gleichnisse die Hoffnung der Verheißung, in dem unscheinbaren Menschensohne seinen Gesalbten nicht wiedererkennen. Damit gab Gott Jesu eine für den Christus undenkbbare Geschichte: er blieb ungehört und machtlos, von den Besten seines Volks verschmäht. Für jüdische Anschauung war er damit gerichtet. Seine Botschaft hatte sich nicht bewährt, der hinter ihr liegende Anspruch auf Vollmacht aus Gott schien Lästerung. Daß er dennoch an seinem Worte festhielt, es gar wagte, auf Israels Verhalten als auf eine Verstockung mit der Gerichtsankündigung zu antworten, das mußte seine Verfluchung, seine Ausstoßung aus Israel und seine Überantwortung in der Heiden Hände bewirken. Als ein frommes Werk, als Vollziehung eines Urteils, das Gott schon gesprochen hatte, verstand der Hohe Rat das, was er an Jesus tat.

Nun ist's eine seltsame Frage, aber eine Frage, die ins Herz seiner Leiden führt: konnte denn Jesus selbst es anders ansehen, als daß sein Mißerfolg ihn richtete? Der Menschensohn — findet kein Ohr. Das Saatkfeld — kommt nicht zur Reife. Gottes Reich — geht an Israel vorüber. Der Christus — stirbt von Israel verflucht. Das waren doch lauter Unmöglichkeiten. Die Gewißheit, der heimliche Anfang des Gottesreichs zu sein, das Gott vom Himmel her offenbaren und vollenden werde, war erschüttert, wenn dieser Anfang dem Verderben überliefert wurde. Die Gewißheit, der Christus zu sein, zu dem sich Gott am Ende der Tage bekennen werde, war durch Tod und Verfluchung

eigentlich widerlegt. Das große furchtbare Umsonst, das ihm widerfuhr, schien sein Sohnesbewußtsein zu verneinen. Umsonst das Wort, in dem er den Menschen das Geheimnis der Ewigkeit offenbar machen will. Umsonst das Wort, durch das er das Reich Gottes säen will. Umsonst das Evangelium. Gottes Werk und Sache kann aber nicht mißlingen, Gottes Gesandter kann nicht untergehen, ohne seinen Auftrag ausgerichtet zu haben. War dann nicht also erwiesen, daß sein ganzes Leben mit dem Vater, all sein Beten und Gehorchen und Dienen, all seine Erkenntnis Gottes als der den Sünder annehmenden Barmherzigkeit, Trug und Selbsttäuschung war?

Diese Anfechtung ist sein Leiden gewesen. Es hat nicht erst in Jerusalem begonnen. Es war, glaub ich, am ersten Tage seiner öffentlichen Wirksamkeit schon da. Schon als er das Gleichnis vom Sämann erzählte, hat er's heimlich im Herzen getragen. Schon damals muß er in den einsamen Gebetsnächten, in die er sich flüchtete, gezittert und gesagt haben. Wir empfinden die furchtbare Anfechtung, die in dem allen lag, nicht mehr so. Unsre Begriffe von Größe und Macht haben sich durch ihn gewandelt. Wir haben an ihm gelernt, daß Gottes Herrlichkeit auch im Untergange leuchten und siegen kann, daß sein Wort, eben weil es umsonst war, dennoch nicht umsonst war. Menschlich gesprochen war's unmöglich, in dieser Anfechtung standzuhalten. Und doch hing das Schicksal des Wortes Jesu, der ganzen in ihm lebendigen neuen und unerhörten Erkenntnis Gottes und seines Willens, darin, ob er, der eine Mann, wider alles Zeugnis um ihn herum, würde standhalten können. Es ist das Wunder aller Wunder, daß er das vermochte, daß er nicht an seiner Sohnschaft und seinem Gesandtsein durch den Vater irre wurde, daß seine innere Gewißheit ihm nicht verzerrt, seine allem Sündigen und Kranken hingeebene Heilandsliebe ihm nicht zerstört wurde. Mit einer Schlichtheit und Wehrlosigkeit, der man nichts anmerkt von dem Kampfe dieser Anfechtung, bleibt er der Sohn, der den Menschen das Wort des Vaters sagt, und ergreift im Gehorsam eben das ihn zernichten wollende Kreuz als die Erfüllung seiner königlichen Sendung. Und eben damit trifft er uns ins Herz: was ist das für ein Mensch gewesen, der solches vermochte?

Wollte er die Geschichte, die Gott ihm so gab, aber in Wahrheit sich aneignen, d. h. in seinen Willen und sein Ziel aufnehmen, so mußte



er den Christus und das Kreuz — in unsrer Sprache: den König und den Galgen — zusammendenken. Uns erscheint dies Erstaunliche, Unmögliche wieder leicht selbstverständlich, weil wir seit unsrer frühesten Jugend gelehrt worden sind, seinen Weg uns vor Augen zu stellen. Es ist auch in Wahrheit die einfache Bewährung seiner Fassung des Menschensohns, die einfache Vollendung seines Bildes vom Christus. Aber in dieser Bewährung, dieser Vollendung wird offenbar, daß er und sein Wort den alten Bund zerbrechen. So wird in ihnen sein leidender Gehorsam zur Tat, zur in Schmerz und Streit sich gebärenden und doch in sich ganzen Tat. In ihr sind er und sein Wort Offenbarungsgeschichte geworden. Wie diese Tat in ihm geschehen ist, wissen wir nicht. Sichtbar ist uns nur sie selbst. Er hat seinen Untergang nicht bloß erlitten, er hat ihn zu einem sichtbaren Zeichen gestaltet. Sein Zug nach Jerusalem, sein Handeln in Jerusalem, sind getragen von dem festen klaren Willen, seinem Tode durch die Führer des Volkes die Feierlichkeit eines allen offenbaren Vorgangs zu geben. Daß er getötet wurde, das war ihm ohne seinen Willen durch den Gott gegeben, der ihn unter diesen Menschen das Wort verkündigen hieß. Daß er aber in Jerusalem, am höchsten Fest Israels und infolge eines feierlichen Beschlusses des Hohen Rates getötet worden ist, das ist das Werk seines aneignenden Gehorsams. Und indem er nun das als seine Tat hinstellt, läßt er uns wahrnehmen, daß ihm der Christus und das Kreuz wirklich zur Einheit geworden sind. Der klare, stille Wille, mit dem er in der ganzen Passionsgeschichte handelt, zeigt, daß er das Schicksal des Mißerfolgs und Untergangs nicht als etwas Widergöttliches, etwas was der Teufel gegen Gottes Reich versucht, empfunden hat, sondern als den Willen des Vaters selbst, den er sich ganz zu eigen machen durfte, nein mußte, wollte er anders den Sohnesgehorsam bis ins Letzte durchführen. Die Unerbittlichkeit, mit der er durch seinen Zug nach Jerusalem und seine letzten Streitgespräche den Führern des Volkes eine klare Entscheidung für oder gegen ihn aufzwingt und so den ihn verstoßenden und zerstörenden Willen bloßstellt, vollendet seinen Bußruf zur schneidenden Schärfe des Gerichts. Die Unbeirrbarkeit endlich, mit der er seine Christusgewalt nun auf dem Wege nach Jerusalem erst recht als ein Dienen versteht (Mark. 10, 45) und also dienend sich in den Tod gibt, mit der er, ganz anders als

der Täufer, auch einem Manne aus dem seinem Worte feindlichen Kreise liebend das Reich öffnet (Mark. 12, 34), vollendet seine Botschaft vom Reiche zu einem überschwenglichen Zeugnis von Gottes nie verlöschender Güte und Barmherzigkeit.

Über all seinem Tun und Sagen in der Passionsgeschichte glänzt so allem Gerichte zum Troß das Geheimnis der letzten großen Verheißung. Nirgends doch so hell wie bei seinem letzten Mahle, wo er denen, die er schon als die ihn Verlassenden, Verleugnenden, Verratenden schaut, die größte Gabe gibt, in stiller und unbegreiflich großer Güte. Da hat er das Schweigen, in dem er das seine ganze Wirksamkeit begleitende heimliche Gespräch mit Gott über sein Leiden verborgen hat, für einen Augenblick gebrochen, da hat er ahnen lassen, wie er in diesem Gespräche die unfassliche Tatsache eines leidenden Christus sich gedeutet hat. Ich folge dem Bericht des Markus (14, 17—25). Zum Brote, das er brach, sagte er einfach: „Das ist mein Leib.“ Das heißt in unsre Sprechweise übertragen: „Das bin ich selbst.“ Er gibt sich ihnen ganz. Er will mit seinem Leben das sie vereinigende Band sein und bleiben. Auch wenn er jetzt von ihnen scheidet. Weil sein Tod Hingabe ist, muß er die Gemeinschaft mit den Seinen erst recht bewähren. Das Brechen und Spenden des Brots macht seinen Tod als Tat der Liebe für die Seinen anschaulich. Mehr enthüllt das Wort zum Becher: „Das ist mein Bundesblut für viele.“ Farrenblut hat auf dem Sinai den Bund Gottes mit Israel besiegelt (2. Mos. 24, 5f.). Sein Tod wird einen Bund Gottes mit „vielen“ besiegeln. Wer sind die vielen? Ich kann sie nur aus Jes. 53, 11 verstehen. Es sind die vielen aus den Heiden, denen der leidende Gottesknecht die Gerechtigkeit bringt. So hätte er die kommende Offenbarung des Gottesreichs über die ganze Erde hin als einen Bund Gottes verstanden, der weiter und herrlicher ist als der erste, und seinen Tod als das Siegel, das diesen Bund festmacht. Ich weiß wohl, daß das gedeutet ist. Das kann nicht anders sein. Er hat ja gewollt, daß wir selber das letzte Wort finden über ihn. Streng beweisen kann's niemand, auch nicht aus dem nur andeutenden Becherworte, daß er sich für den Gottesknecht aus Jes. 53 gehalten hat. Aber ich meine: ohne ein Bibelwort kann er, dem alles Eigenwählen fremd war, seinen Leidensweg nicht gegangen sein, kann er den Christus und das Kreuz zusammenzudenken nicht gewagt

haben, und schon in der Himmelsstimme bei der Taufe (Matth. 3, 17) klingt ein Wort an den Gottesknecht an (Jes. 42, 1). So glaube ich, daß der unbekannte Mann in der Urgemeinde, der ihn in Jes. 53 beschrieben fand, recht in seiner Seele gelesen hat, nur ausgesprochen hat, was Jesus selbst es möglich gemacht, sich, den von seinem Volke verachteten Menschensohn, den Leidenden und Sterbenden, im Christus des Alten Testaments wiederzuerkennen. Wer sein letztes Mahl nicht als ein ungelöstes Rätsel beiseite schieben mag, wird sich dem Sage nicht verschließen können: Jesus ging den Todesweg in Liebe zu den vielen, denen Gott durch das Leiden seines Knechts sein Reich zusagen wollte.

Er ging ihn ohne eine andre Gewähr, daß er den Willen des Vaters recht verstanden habe, als die eigene innere Stimme. So hat doch aller Wille des Gehorsams und der Liebe, alles Zeugnis der Schrift vom Gottesknechte, den furchtbaren Ernst der Anfechtung nicht hinwegnehmen können. Sein Beten in Gethsemane und das einzige Wort am Kreuze, das der älteste Bericht kennt (Mark. 15, 34), der Anfang des 22. Psalms, zeigen, wie er bis zum letzten Atemzuge mit ihr hat ringen müssen. In einer Frage ohne Antwort klingt sein Erdenleben aus. Gott hat ihn den Tod zu Ende schmecken lassen. Aber wir, wir dürfen daran denken, daß der Ausgang des gleichen Psalms die Befehrung der Heiden beim Hereinbruch des Reiches erwartet: „Die nach dem Herrn fragen, werden ihn preisen; euer Herz soll ewiglich leben . . . Denn des Herrn ist das Reich, und er herrschet unter den Heiden.“

Darf man, muß man nun nicht sagen, daß er eben in diesem seinem Tode auf unbegreifliche Weise eines geworden ist mit seinem Worte? Das Tieffte in seinem Worte, das, worin alles andre mit umfaßt ist, ist das Bild des Gottes, der strenger Richter und barmherziger Vater in einem ist. Auf seinem Kreuzeswege tut Jesus nun so, wie sein Wort es vom Vater sagt. Er macht das Gericht offenbar über die Sünde, — einfach indem er sich ihr stellt. Gottes Heiligkeit ist so über ihm, daß die Empörung wider ihn rein in ihr selber als verdamulich erkannt ist. Er macht die Barmherzigkeit Gottes offenbar über alle, die nach ihr fragen, — einfach dadurch, daß er in Anfechtung und Todesnot hoffende, schenkende Liebe ist. Gottes Huld und Gnade redet durch ihn uns an. Und wie an Gotte, so kann man auch

an ihm auf seinem Todeswege das Gericht und die Barmherzigkeit nicht trennen. So hat es sein Vater ihm gegeben, daß er durch seine Geschichte, als der Gekreuzigte, sein Ebenbild sei.

### 3. Das erste Zeugnis.

Indem er am Kreuze vollendet wurde, ist Jesus Christus — so wie er uns auf Erden gegeben ist, als der Menschensohn, der Gottesknecht — das ewige Evangelium selbst, das Wort, das nicht mißverstanden werden kann, geworden. „Sein Name heißt das Wort Gottes“ (Offbg. 19, 13). Darin ist nun eine Gottestat verborgen. Nicht unsre gläubige Hingabe, sondern allein Gottes Wunderwirken macht Jesus Christus uns zur lebendigen, herzbezwingenden Gegenwart, gibt ihm die Gewalt, uns eine Rede zu werden, die uns trifft und Gott zu uns bringt. Ja, wo Gott ihn nicht so in den Herzen besiegelt, da wird es zur gläubigen Hingabe an ihn nicht kommen. Gott schafft Jesu Christo erst die Christenheit, die ihm glaubt und von ihm sich regieren läßt.

Mit dieser Erwägung stehn wir vor dem Geheimnis von Ostern. Eben das Werk, von dem wir reden, hat Gott damals angefangen. Unmittelbar in der Ostererfahrung ist der Glaube an Christus und die Gabe des Geistes aufgesprungen. Unmittelbar in der Ostererfahrung hat doch wohl auch der Herrenname, den die erste Gemeinde Jesus Christus gab, sich geboren. Diesem Wege hat die Theologie nachzugehen. Sie wird den Übergang von der Wahrnehmung des geschichtlichen Herrn zum Glauben und Erkennen seiner nicht finden, sie suche denn in das Geheimnis der Ostererfahrung einzudringen.

Dies Geheimnis liegt nicht in dem äußeren Hergange als solchen. Die wohl nie völlig lösbare Aufgabe, diesen aus dem Streite der Berichte und der Forschung herauszuarbeiten, mag darum hier beiseite bleiben. Das für das Verständnis der Ostererfahrung Wichtige wird von den Dunkelheiten dieser Art kaum berührt. Das läßt sich, wenn ich den Glauben der ersten Gemeinde recht verstehe, in folgende zwei Punkte zusammenfassen. Einerseits, Gott hat seinen Knecht zum Herrn und Christus gemacht (Apg. 2, 36). Jesus lebt und ist das Leben seiner Gemeinde. In ihm ist die Ewigkeit für sie Gegenwart,



ist das Gottesreich, das am Ende aller Dinge offenbar werden wird, ihr schon gegeben. Andererseits, allein der Glaube weiß es, daß Jesus lebt; allein ihm wird er Geist und Leben. Das Reich Gottes ist in seiner Gemeinde offenbar, noch nicht vor der Welt. In der gewöhnlichen Welt ist nichts gegeben als der im Leiden vollendete Menschensohn, zu dem sich Gott am Ende der Tage erst bekennen wird, und die von ihm zeugende Gemeinde, die gleich ihm durch Leid und Anfechtung vollendet werden wird und nichts besitzt außer der Gewißheit, die Gott ihr im Herzen versiegelt hat.

Keine der beiden Seiten ist für das Verständnis von Ostern entscheidend, — auch die zweite nicht. Weil Ostern eine Glaubenserfahrung gewesen ist, ist es kein allgemein wahrnehmbarer Vorgang gewesen. „Gott hat ihn lassen offenbar werden nicht allem Volke, sondern uns, den von Gott vorerwählten Zeugen“ (Apg. 10, 41). Darauf kommt etwas an. Verstünden wir etwa Ostern als ein offensichtliches Einsetzen Jesu in die Macht und die Herrlichkeit, meinten wir etwa, hier sei in nackter von jeder inneren Erfahrung gelöster Tatsächlichkeit ein Bekenntnis Gottes zum Gekreuzigten gegeben, — dann hätten wir Jesus Christus, wie er wirklich gewesen ist, verloren und wären vom Osterglauben der ersten Christen geschieden. Ein Christus, der in der Welt der Tatsachen, vor allen Menschen, recht bekommen hätte, wäre nicht mehr der durch Leid und Anfechtung vollendete Gottesknecht, sondern der Messias der Juden. Der wahre Christusglaube, der zu Ostern geboren wurde, ging eben auf diesen Gottesknecht, sah gerade in ihm den Herrn der Gemeinde, hatte das Kreuz in ewiger Gegenwart vor sich. Gerade das Wort vom Kreuze ist ihm Gottes Kraft gewesen (1. Kor. 1, 18). Dieser Christusglaube hat darum die Aufgabe, den Christus und das Kreuz so, wie Jesus es tat, zusammenzudenken, in all ihrer Härte empfunden. Sie stand im Mittelpunkt der Denkarbeit und der Missionspredigt der ersten Gemeinde, wie die Erzählung vom Kämmerer aus Mochrenland es gleichnishaft anschaulich malt (Apg. 8, 26 ff.). Der stärkste Ausdruck für diese Art des die Gemeinde gründenden Osterglaubens ist es, daß das Freudenmahl, in dessen Feier man sich als die Endgemeinde des Christus fand, alsbald als Fortführung der Gemeinschaft des letzten Mahles des leidenden Gottesknechts gestaltet worden ist. Die beiden Gedanken, in denen die christliche Gemeinde bis auf

den heutigen Tag ausdrückt, was sie selber ist, der vom Leibe Christi und der vom neuen Bunde oder Testamente, sind aus dieser Feier des letzten Mahles herausgenommen worden. So ganz führt Ostern in die Passion.

Wie aber hat dieser Osterglaube sich entzündet? In welcher Erfahrung ist er aufgesprungen — und kann er heute aufspringen? Die Antwort darauf ist die Geschichte des ersten Zeugen. Das lassen die Berichte noch deutlich erkennen, daß Simon Petrus der erste gewesen ist, dem Gott es gab den Herren zu sehen und zu glauben, und alle Ostererfahrung der andern ein Teilgewinnen an seiner Erfahrung ist. Ostern ist die Geschichte seines Herzens, die dann geworden ist zur Geschichte der ersten Gemeinde. Darin liegt die Erfüllung der Verheißung Jesu, die ihn den Felsen nannte. Was also hat Simon Petrus damals erfahren?

Auch hier liegt der äußere Hergang im Dunkel. Wir kennen das Gesicht des Petrus nicht sicher. Keine Geschichte im Evangelium sagt uns, daß sie es sei. Manche meinen, in der Geschichte vom Wandeln auf dem See (Matth. 14, 28—31) sei eine dunkle Erinnerung daran erhalten. Möglich ist auch angesichts Joh. 21, daß die Geschichte vom wunderbaren Fischzug (Luk. 5, 1—11) das Auferstehungsgesicht des Petrus in sich birgt. Entweder das Versinken der ersten Geschichte, oder Petri Wort in der zweiten Geschichte: „Herr, gehe hinaus von mir, ich bin ein sündiger Mensch“ wären dann als ausdrückliches Zeugnis verstanden für einen inneren Zusammenhang, der zwischen der Verleugnung des Petrus und der Tatsache, daß er als erster den Herren sah, zu ahnen ist. Aber auch das sind alles unsichere Vermutungen. Wahrscheinlich ist's besser, daß wir auf jeden Versuch, das erste Auferstehungsgesicht zu bestimmen, verzichten und uns bescheiden bei der Erkenntnis, daß uns die Berichte nicht auf jede Frage Antwort geben. Auch ohne ein äußeres Zeugnis muß man ja jenen inneren Zusammenhang empfinden. In der wunderbaren Geschichte des Petrus von der Schuld des tiefsten Falles zur Gnade des ersten Zeugnisses liegt das eigentliche Geheimnis der Ostergeschichte.

Als Petrus den Herrn verleugnete, schied er sich, von seinen jüdischen Begriffen her geurteilt, von einem, den Gott verlassen und gerichtet hatte, d. h. er gab eine Gemeinschaft auf, die Sünde geworden

war. Dennoch trifft ihn der Blick Jesu so, daß er hinausgeht und bitterlich weint. In diesem verzweifelten Schuldbewußtsein liegt der Anfang seiner Bekehrung. Jesu Bußruf fängt wahrhaft an, ihn zu treffen; und der Zwiespalt zwischen Altem und Neuem zerreißt sein Herz in zwei Stücke. Eben indem er sich feierlich entscheidet und für immer an das von Jesus verurteilte Leben des Alten bindet, erfährt er dessen Unrecht als persönliche Schuld. Jesu göttliches Recht geht ihm, der Verstößung aus Israel und dem Tode am Kreuz zum Troste, auf, — so auf, daß es ihn richtet. Das ist der tiefe Einsatzpunkt seiner Ostererfahrung. Ihr seliger Schlüsselpunkt aber ist, daß er als erster Zeuge des am Kreuze verlassenen Christus da steht und durch sein Zeugnis die Gemeinde der ersten Gläubigen gesammelt wird. Er ist ganz hinübergewandelt in das Neue, und das Neue ist ihm Leben, nicht mehr Gericht. Jesus ist sein Herr, dem er dient mit der Gewißheit, dazu angenommen und gerufen zu sein. Die Wandlung scheint unsäglich. Was ist da geschehen? Mitten inne liegt das Auferstehungsgezicht. Das muß sie zu wege gebracht haben. Joh. 21 hat — mit der meisterlichen Psychologie, die dem vierten Evangelium überall seinen Zauber gibt — es ganz richtig gedeutet: Petrus hat von dem Jesus, der zu ihm kam, die Verzeihung und die Berufung zum Dienste empfangen. Wie Jesu Bußruf nach der Verleugnung, so ergriff ihn nun auch Jesu Vergebungswort und stellte ihn in einen neuen Gehorsam. In dieser Tat seiner königlichen Vollmacht erwies sich ihm der Gekreuzigte als der Lebendige.

In der Ostererfahrung des Simon Petrus sind also wirksam eben der Bußruf und eben die Vollmacht zu vergeben, die in Jesu Gewißheit enthalten sind, er sei der Sohn und mit seiner Sendung hebe das Reich an zu kommen. Das Wort, das Jesu eigenes persönliches Leben war, hat ihn ergriffen und umgewandt. Durch die Erfahrung von Sünde und Gnade ist der Herr persönlich zu ihm gekommen. Das ist sein Ostern. Man kann den Vorgang nur ein Wunder heißen im strengen Sinne. Denn es bleibt ein unbegreifliches Mysterium, wenn eine in Schuld verzweifelnde Seele die Gewißheit der göttlichen Barmherzigkeit und die Berufung zum Dienste geschenkt erhält. Es gibt keinen Übergang von Schuldbewußtsein zu Vergebungsgewißheit, von Gottes Borne zu Gottes Hulde. Das unergründliche Tun des lebens-

digen Gottes allein bringt solches zu wege. Dies Wunder besteht aber nicht darin, daß nun ein andres Leben, als das was im Herrn auf seinem Erdenwege war, ein andres Leben als das des verachteten Menschensohnes und leidenden Gottesknechtes, von ihm wahrgenommen wurde. Es besteht darin, daß eben dies Leben als Gottes ewiges Leben selbst sich seiner annahm und ihm das Herz wendete. So wird es nicht zerstört, wenn man sich klar macht, daß ohne den langen Umgang mit Jesus auf seinem Erdenwege Bußruf und Vergebungswort diese Gewalt nicht gewonnen hätten. Es wird nicht berührt von der Art, in der man sich den Ursprung des Gesichtes erklärt, das bei Petrus mit der Erfahrung dieses Wunders verbunden war. All das geht etwa auf die Gestalt, die diese Erfahrung bei ihm hatte, aber nicht auf sie selbst, nicht auf das eigentliche Geheimnis, das nur beschrieben und nicht erklärt werden kann: eben der durch den Kreuzestod zum Vater Gegangene ist der lebendige Herr des Gerichts und der Vergebung, der frei und unbegreiflich handelt an den Gewissen.

So verstanden ist Petri Ostern und Pauli Damaskus im Kerne die gleiche Erfahrung. Nicht bloß um des mitwirkenden Gesichtes willen, sondern um des in ihm verborgenen Wunders der Umwendung durch Vergebung und Berufung zum Dienste willen, hat Paulus (1. Kor. 15, 1 ff.) sich selbst am Ende der Reihe der Osterzeugen mitgenannt; das sagt er selber (1. Kor. 15, 10). Von hier aus findet die Frage, wie sich Pauli Predigt zu dem Worte des Herrn verhalte, eine einfache und überraschende letzte Antwort. Paulus spricht nur in klaren Worten aus, was schon in Petri Ostergeschichte Wirklichkeit geworden ist: Jesus in seinem Worte und seiner Geschichte als den Christus ergreifen, das heißt die Rechtfertigung erfahren. Weil der Christusglaube in der Ostererfahrung geboren ist, darum ist die Rechtfertigung Herz und Mitte des Christenlebens.

Damit ist denn auch klar, daß wir alle Ostern erfahren können — und erfahren müssen, wollen wir anders Jünger Jesu Christi sein und eingehn in Gottes Reich. Wir werden gewiß nicht die unausdenkliche Nähe des Herrn erfahren, die den Ostergeschichten des Petrus und Paulus ihre stürmische Gewalt gibt; dergleichen ist den vorerwählten Zeugen vorbehalten. Aber in dem einen sollen wir ihnen gleich sein, daß der erniedrigte Menschensohn und leidende Gottesknecht durch seinen



Bußruf und sein Vergebungswort zu uns komme und unsers Gewissens mächtig werde, und in der Erfahrung von Zorn und Gnade uns zum Vater führe. Das ist dann das Wunder aller Wunder, wirklich in uns. Wem es im Angesicht des Gekreuzigten aufstrahlt, der sieht ihn in der göttlichen Herrlichkeit, — der weiß, daß Jesus Christus das ewige Wort ist, in dem Gott zu uns spricht und an uns handelt, — der ist dessen gewiß, daß Gott sich zu Christus und den Seinen auch offenbarlich bekennen wird, wenn die Ewigkeit hereinbricht.

In dieser Deutung des Ostergeheimnisses hat die Erkenntnis Jesu Christi ihren Mittelpunkt. Sie allein verbürgt es, daß alle Bewegung des Glaubens und darum auch des Gedankens unter der Wahrnehmung des geschichtlichen Herren bleibt. Alles träumende Erkennen, das sich von der evangelischen Geschichte löst, ist verneint, der Grund für die Denkarbeit, die nun vor uns steht, ist gelegt. Wir werden lediglich die schon errungene Erkenntnis zu entfalten und durchzuformen haben.

## Die uns aufgegebene Erkenntnis.

### 1. Die Fragestellung.

Das uns wahrnehmbare geschichtliche Bild Jesu Christi ist gezeichnet. Die Erfahrung, in der Gott den ersten Glauben an Jesus als den Herrn und Christus geschaffen hat, ist beschrieben. Daß unsre eigene Stellung zu Jesus sich daran entscheidet, ob uns die gleiche Erfahrung gegeben werde, ist gesagt. Welche Aufgabe bleibt einem theologischen Erkennen Jesu Christi noch zu lösen?

Die Antwort auf diese Frage zwingt uns, über Art und Ziel alles theologischen Erkennens, das hinausgeht über die einfache Wahrnehmung der Geschichte, die Gott zu seinem Worte an uns gemacht, uns zu bedenken.

Gegenüber dem Worte, in dem Gott an uns handelt, gibt es nur eine mögliche Haltung: den empfangenden, aneignenden Glauben. Das diesem Glauben innewohnende Erkennen ist das einzige theologische Erkennen, das es gibt; und umgekehrt, Glaube ist nie ohne ein ihm



innewohnendes Erkennen Gottes und seines Willens an und über uns. Die Bewegung des theologischen Erkennens, die wir zu vollziehen haben, ist also mit der des persönlich aneignenden Glaubens einerlei. Wie der Glaube die ganze Hinwendung auf Gott und die Klarheit über sich selbst zu verbinden strebt und darum im Gebete sich vollendet, so soll auch das theologische Erkennen in der unlöslichen Einheit von empfänglichem Ausschüßherausgehen und sich besinnendem Insich-einkehren geschehen und wird darum wahrhaft gelingen nur in unmittelbarer, zur Zwiesprache rufender göttlicher Gegenwart. So muß auch das Ziel alles theologischen Erkennens in dem mit enthalten sein, was jedem Christenmenschen durch den Glauben aufgelegt ist: durch das Empfangen des göttlichen Worts Gemeinschaft zu haben mit Gott. Solche Gemeinschaft haben wir im Erkennen, wenn wir Gottes Willen und Handeln an uns in eignen Gedanken erfassen und auszusprechen vermögen. Nur dann ist er uns wirklich offenbar geworden. Darum also, weil Gott lebendige Gemeinschaft begehrt, in der sein Wort unser eigener innerer Besitz wird, darum gibts über die Wahrnehmung hinaus noch theologisches Erkennen. Und darum, weil die Aneignung des göttlichen Worts durch den Glauben in unendlicher Doppelbewegung geschieht und nie auf Erden vollendet ist, darum gibts auch, weder für den einzelnen Christen noch für die Gemeinde, jemals eine fertige und abgeschlossene theologische Erkenntnis.

Es ist also wahr, was man neuerdings höhnend gegen das evangelische Christentum eingewendet hat: daß wir evangelischen Christen alle Theologen sind. Das wissenschaftlich-theologische Denken — es gilt hier der gleiche Satz wie für das Verhältnis der Geschichtswissenschaft zur geschichtlichen Wahrnehmung (S. 10) — erfindet nicht eine neue Denkbewegung; es reinigt und vollendet nur die in jedem, der da glaubt, schon gesetzte. Was den theologischen Denker vom gewöhnlichen Christen unterscheidet, ist nur das, daß er sein theologisches Erkennen zu einem Dienste am Ganzen gestaltet und darum unter eine bestimmte Zucht stellt. Wir sind als Christen immer, auch wenn wir nur für uns selbst um Erkenntnis ringen, in einer zwiefachen Gemeinschaft, der Gemeinschaft aller Erkennenden und der von Gott und dem Vater Jesu Christi Heimgesuchten. Wir empfangen alle auch für unser Erkennen aus diesen Gemeinschaften; wir können aber aus ihnen nur empfangen,

wenn ihnen auch gegeben wird. Zu diesem Dienste an der Erkenntnis der Gemeinschaft ist der theologische Denker von Gott gerufen. Er erfüllt ihn, wenn er seine theologische Erkenntnis auszudrücken sucht als einen geschlossenen Zusammenhang von am allgemeinen Denken durchgebildeten Begriffen und als ein Zeugnis der christlichen Gemeinde und so aus dem zu persönlichem Eigen Empfangenen ein gemeinsames Gut zu machen strebt. Niemand kann in dieser Arbeit stehen, ohne daß die verschärfte Verantwortung ihn für seine Person tiefer in Gottes Wahrheit hineinführt.

Diese Sätze, so wenig sie das wissenschaftlich-theologische Erkennen erschöpfend beschreiben, reichen aus, um die Entscheidung über den Weg, den unser Denken im Folgenden einzuschlagen hat, zu fällen. Vor allem ist etwas Verneinendes unmittelbar klar geworden. Die beiden Verfahren, die von den theologischen Denkern jetzt, sei es einzeln, sei es in Verbindung miteinander, mit Vorliebe angewandt werden, haben für uns ihre Brauchbarkeit verloren.

Erstens ist für uns nicht brauchbar ein Verfahren, welches an Schleiermacher sich anschließend im frommen Bewußtsein des Christen den eigentlichen Gegenstand theologischen Erkennens sieht. Dabei macht es nichts aus, ob man Schleiermacher im einzelnen verbessert und an die Stelle des frommen Bewußtseins etwa die Erfahrung der Wiedergeburt oder das Leben des Glaubens setzt. Ob als Erfahrungstheologie oder Glaubenswissenschaft gestaltet, immer steht dies Verfahren vor einem bösen Entweder-Oder. Entweder, es verführt auch den Glauben dazu, den geraden Blick auf Gott und sein Handeln aufzugeben und sich in das eigene Innere hinein zu verkrümmen. Dann haben wir die mit sich selbst beschäftigte Frömmigkeit des Menschen, und folgerichtig dürfte ein Christus, der im Namen Gottes an uns handelt, in ihr nicht vorkommen. Oder aber, der Glaube bleibt recht und richtet sich auf Gott, wie er in seinem Worte mit uns handelnd uns offenbar wird. Dann tritt die Bewegung des theologischen Erkennens aus der Einheit mit der Bewegung des Glaubens heraus und verkrümmt sich ganz auf ihre eigene Rechnung in die Vorgänge in unserm Innern und das in ihnen mit Gesetze. So aber entsteht ein Widerstreit zwischen Theologie und Glaube. Gewiß kann er sich im Konkreten gelegentlich

bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigen. Zu dem göttlichen Handeln, auf das der gerade Glaube geht, gehört ja auch, daß Gott den Glauben in uns schafft; und umgekehrt, unter den Vorgängen in unserm Innern, die dies theologische Verfahren erhebt, finden sich auch Gedanken über Gott und sein Handeln. So erklärt sich, daß auch Erfahrungstheologie und Glaubenswissenschaft unsere Erkenntnis des Gottes, der sich uns offenbar macht, zu fördern gewußt haben. Dennoch ist die Einrede gegen ihr Tun nicht leer. Denn zunächst, die Scheidung zwischen der Bewegung des Glaubens und der des theologischen Erkennens läßt die Wahrheitsfrage in der Theologie nicht zu ihrem Rechte kommen. Das theologische Denken kommt ja auf jeden Fall hinterher, wenn alles Entscheidende schon passiert ist. Der Glaube ist schon da, wo es anfängt. So braucht es nicht mit dem Glauben zusammen um die Wahrheit zu ringen. Selig ruht es in dem vom Glauben Erreichten. Dafür, daß es mit den Gewissheiten des Glaubens seine Richtigkeit hat, trägt die Verantwortung der Glaube. Umgekehrt, die Entscheidung des Glaubens kommt unter Dach und Fach, ehe das Denken dazwischen fahren und peinliche Fragen stellen kann. Vom Denken befreit — man könnte auch sagen verlassen —, kämpft der Glaube seinen persönlichen Kampf. Dafür, was mit seinen Gewissheiten im Denken sich anfangen läßt, trägt die Verantwortung das Denken, das ihn zum Gegenstande macht. Kurz, die Verantwortung ist immer da, wo man gerade nicht ist. Man wird aller von Schleiermacher mit bestimmten Theologie den Vorwurf nicht ersparen können, daß sie der Wahrheitsfrage klar ins Auge zu sehen nicht gewagt habe. Sodann, eben darum ist es in dem ganzen Verfahren schwer möglich, die mit und in den inneren Vorgängen gefundene Erkenntnis von Gott und göttlichen Dingen gegen den Verdacht zu schützen, es handle sich bei ihr lediglich um Abspiegelungen subjektiver Erfahrung in einer Scheinwirklichkeit. Dieser Verdacht wird geradezu herausgefordert durch die mit diesem Verfahren zusammenhängende Neigung der Theologie des 19. Jahrhunderts, zu postulieren. In Tatsachenfragen, in Denkfragen, überall da wo Not am Mann war, hat sie allein auf Grund der Glaubenserfahrung, die sie sich zum einzigen Gegenstande gewählt hatte und aus der sie nun alles herausholen mußte, die Sache als entschieden betrachtet. Schleiermacher hat allein aus dem Erlösungsbewußtsein des

Christen heraus Christus als den dazu gehörigen Erlöser konstruiert. Kierkegaard hat zu der christlichen Höchststeigerung des Sündenbewußtseins und der leidenschaftlichen Innerlichkeit Christus als das dazu erforderliche absolute Paradox zurechtgebaut. Apologeten geringeren Schlages haben aus dem persönlichen Christusglauben des Frommen den Satz bewiesen, daß das Johannes-Evangelium vom Apostel geschrieben sei. Da steht überall etwas auf dem Kopfe. Es ist die gleiche Entfernung des Denkens von Wahrheit und Wirklichkeit, wie wenn man auf Grund der frommen Erfahrung erkennen wollte, aus wieviel Elementen das Wasser zusammengesetzt ist. Eine wahrhaftige Christologie läßt sich so natürlich nicht gestalten.

Zweitens ist mit dem von uns zugrunde gelegten Begriffe von theologischem Erkennen unvereinbar jedes Verfahren, welches statt auf Gott, wie er an uns handelnd uns offenbar wird, vielmehr auf das Dogma der Kirche sich richtet, also wo es unsre Erkenntnis Gottes in Jesus Christus zu erfassen gilt, die altkirchliche Lehre vom Gottmenschen zum Gegenstande des Begriffes macht. Dies Verfahren kann in sehr verschiedenem Geiste durchgeführt werden. Die traditionalistische Dogmatik will nichts als das alte Dogma wiederholen und erläutern. Die spekulative Dogmatik der Schüler Hegels will es als Ausdruck der philosophischen Wahrheit verstehen und rechtfertigen. Die kritische Dogmatik Schleiermachers läßt das fromme Bewußtsein nicht unmittelbar sich aussprechen, sondern zwingt es, durch Umbildung und Zurechtbiegung des alten Dogmas seine eigenen Lehrsätze zu finden. Die paradoxe Dogmatik Kierkegaards bejaht das alte Dogma, um ihm dann diejenige Antithese zur spekulativen Wahrheit abzupressen, die dem Christen in Sündenbewußtsein und Glaubensleidenschaft die individuelle Existenz gewährt. Immer aber ist die theologische Denkarbeit unserm Grundsatz zuwider von der Bewegung des Glaubens auf das lebendige Wort zu innerlich gelöst und ein Ding für sich geworden. Der eigentliche Akt der Erkenntnis gilt als im Dogma vollzogen; nur nachträglich, indem er zum Dogma irgendeine Stellung einnimmt, gewinnt der Glaube am Erkennen teil. Und dies noch dazu um den Preis, daß auch er vom lebendigen Worte Gottes, wie es an ihn ergeht, abirrt und auf das Dogma sich richtet. Am grellsten ist der Fehler bei Kierkegaard sichtbar; gerade weil er die Leidenschaft des persönlichen Glaubens in



das theologische Denken mithineinnimmt, wirkt die falsche Zielrichtung des Denkens bei ihm so befremdend. Grundsätzlich rechtfertigt sich die Ablehnung jedes Versuchs, dem alten Dogma eine solche Stelle im theologischen Erkennen zu geben, aus der evangelischen Anschauung von der Kirche. Weil die Kirche die Gemeinschaft aller derer, die da glauben, ist, darum steht sie unter dem Worte Gottes. Sie kann wohl zeugen von dem, was sie aus ihm an Erkenntnis sich anzueignen vermochte. Aber ihr Zeugnis ist keine maßgebliche Auslegung des Wortes. Sonst würde sie ja aus der Gemeinschaft derer, die da glauben, zu etwas werden, was über den Glaubenden steht und ihnen an Gottes Statt ist. Alles Dogma der Kirche kann darum nur als menschliches Bekenntnis, nie als Gottes Wahrheit unsre Aufmerksamkeit fesseln. Es ist kein Unterschied zwischen den Konzilien. Ist der Glaubensgehorsam gezwungen, mit Luther die Beschlüsse des siebenten Konzils und des Konstanzer Konzils zu zerbrechen, so darf er auch die Beschlüsse des ersten und zweiten Konzils nicht bedingungslos als von Gott ihm gegeben hinnehmen. Wir wollen mit den Alten zusammen um die Erkenntnis Gottes ringen, aber nicht von ihnen uns die fertigen Antworten auf unsre Fragen geben lassen.

---

In den letzten Bemerkungen ist an den Tag getreten, daß der nun bejahend wie kritisch entwickelte Begriff vom theologischen Erkennen nichts ist als die rückhaltlose Durchführung der Grundaussage evangelischer Frömmigkeit. Gott ist für uns da allein in seinem glaubenweckenden Worte. Gemeinschaft mit Gott haben, das heißt, mit diesem uns persönlich meinenden Worte umgehen, es hören, ihm gehorchen, von ihm umgewendet werden, in ihm atmen und leben, in ihm Gott erkennen. Es ist die für unsre Denkarbeit hier sachlich entscheidende Einsicht, daß auch alle christologischen Sätze in dieser Grundaussage verankert sein müssen. Nur wenn Jesus Christus wesentlich das herzbezwingende Wort Gottes an uns ist, kann er für unser frommes Leben an Gottes Statt stehen. Als das Wort also soll er die Versöhnung und der Friede sein, als das Wort der lebendigmachende Geist, als das Wort das Gericht. Wer es anders sagt, zerstört unser Bekenntnis: allein durch den Glauben. Wenn die im ersten Teile gegebene geschichtliche Darstellung wirklich auf reiner Beobachtung beruht, wenn die



an sie geknüpft Deutung von Ostern wirklich den Glaubensgrund der ersten Gemeinde sichtbar gemacht hat, dann darf man noch mehr sagen: er zerstört die lebendige Beziehung des Glaubens auf den geschichtlichen Herrn. Denn das ist im ersten Teile klar geworden: die einzige Beugung unter Jesus Christus, welche nicht im Widerstreite mit der in der evangelischen Geschichte abgedrückten Wirklichkeit ist, ist in dem Bekenntnis enthalten, daß sein Name „das Wort Gottes“ heiße.

Diese sachlichen Voraussetzungen vernichten nun den Wahn, als gäbe es eine im Streite der Konfessionen neutrale Christologie. Man kann es ja oft hören, daß wir mit der Papstkirche über Jesus Christus einig seien. Diese Behauptung ist irrig. Sie widerspricht auch der klaren Überzeugung Luthers, daß in einem Glaubensverhältnis zu Jesus Christus das ganze papistische Christentum aufgehoben sei. Eine kirchliche Gemeinschaft, für die Gott zuerst oder zugleich noch auf andre Weise da ist als im glaubenweckenden Worte, verbindet mit der Aussage der Gottheit von Jesus Christus notwendig einen andern Sinn als die Kirche des Evangeliums. Wo Gott im heiligen Rechte oder im Kultmysterium zum Menschen kommt, da muß Jesus Christus selber Rechtsnorm oder Mysterium werden, soll er anders seine Gottheit erweisen. Wo man Gott im Zauber auf die Erde herabziehen will, da muß Jesus Christus seine Gottheit sogar darin bewähren, daß er Hostie wird.

Das führt zu einer tieferen, einer die Sache selbst anrührenden Kritik am altkirchlichen Dogma. Wo man eine Gemeinsamkeit mit der Papstkirche in der Lehre von der Gottheit Jesu Christi bestehend glaubt, hegt man die Meinung, daß die Lehre vom Gottmenschen sich formal gleichläufig entwickeln lasse, auch wenn man einen verschiedenen Inhalt in die Gottheit legt. Aber einen formalen Begriff von Gott und Gemeinschaft mit Gott, der unberührt wäre von sachlichen Gegensätzen, gibt es nicht. Gottesbegriff und Frömmigkeit bedingen notwendig einander. Auch die alte Lehre vom Gottmenschen gehört mit einer ganz bestimmten Frömmigkeit zusammen, mit der der griechischen Kirche, auf deren Boden sie gestaltet worden ist. Da war die christliche Religion Vergottungsmysterium geworden. Eine Durchdringung unsrer Natur mit dem unvergänglichen Leben der Gottnatur war ihr das Herz der Gemeinschaft mit Gott, und daß es unsre Natur ist, vor Gott verantwortliche Person

zu sein, Gottes Natur ist, uns persönlich ins Gewissen treffendes Wort zu sein, das war im Entscheidungspunkte nicht zur Geltung gekommen. Dieser Frömmigkeit entspricht die alte Lehre vom Gottmenschen vorzüglich. Sie deutete Jesus Christus vom Mysterium der Inkarnation, von der geheimnisvollen Annahme einer an ihr selbst unpersönlichen Menschennatur durch den ewigen Sohn her. Die Vereinigung menschlichen Lebens mit göttlichem, die hier gedacht ist, ist ganz den Begriffen einer Mysterienreligion gemäß. Die dingliche Gegenwart Gottes im Fleische, die nach dieser Lehre dann im Gottmenschen da ist, läßt den Gläubigen am Worte vorbei Gott in Jesus Christus finden. Eben das aber, was diese Lehre aus den Voraussetzungen des griechischen Christentums in sich trägt, macht sie dem evangelischen Christentum zu einer schwer zu tragenden Last. Wir verneinen es ja, daß menschliches und göttliches Leben sich je vereinigen können außer in persönlicher Gemeinschaft; wir verneinen es, daß Gott uns je dinglich gegenwärtig sein könne, und sehen in Jesus Christus ein uns ins Gewissen treffendes Wort. Und all das, was wir vom Evangelium bezwungen also leugnen, ist nun in der alten Lehre vom Gottmenschen tatsächlich bejaht. Aus diesem Grunde, weil sie dem Evangelium widerspricht, und nicht etwa wegen ihrer angeblichen wissenschaftlichen Unhaltbarkeit ist die alte Lehre vom Gottmenschen in unsern deutschen evangelischen Kirchen faktisch tot. Am anschaulichsten wird das an der Art unsrer Weihnachtspredigt. Wir drängen das Mysterium der Inkarnation zurück und stellen in den Mittelpunkt des Festes die Botschaft der Engel, d. h. ein Verheißungswort. Jeder griechische Kirchenlehrer würde an dieser unsrer Art, das ihm Wesentliche zurückzustellen, Anstoß nehmen. Uns aber wird Weihnachten nur so eine Predigt des Evangeliums.

Der überzeugende geschichtliche Beleg für diese Beurteilung der alten Lehre vom Gottmenschen ist die Kenosislehre der deutschen Lutheraner des 19. Jahrhunderts. Sie ist der Versuch, das griechische Dogma auszugleichen mit den Aussagen evangelischer Frömmigkeit, die den Menschensohn in seiner Erniedrigung als Gottes Wort an uns versteht. So scheidet sie die Gottheit in zwei Teile. Die eine Gottheit ist die, die der Logos bei der Menschwerdung behält, sodaß sie uns in Jesus Christus entgegentritt. Das ist Gottes mit uns persönlich handelnder Liebeswille. Sie ist, auf die es der evangelischen Frömmigkeit an-

kommt. Die andre Gottheit ist die, deren sich der Logos in der Menschwerdung entäußert, sodaß sie in dem geschichtlichen Herrn nicht gegeben ist. Das ist die unverwesliche Herrlichkeit des Überweltlichen. Aber gerade auf sie, auf ihr Kommen ins Fleisch, war es dem griechischen Christentum angekommen. So hat die Kenosislehre den formellen Anschluß an die alte Lehre vom Gottmenschen so vollzogen, daß sie sie von Grund auf umgebildet und ihr die ursprüngliche Seele genommen hat. Und hat dafür noch die Unmöglichkeit eines doppelten Gottesbegriffs, eine Trennung von zwei Seiten des göttlichen Wesens, in den Kauf genommen, während es doch eine der einfachsten Aussagen des Glaubens ist, daß Gott da, wo er ist, ganz ist. Trotz dieser Undenkbarkheiten gilt es aber: wer zugleich das alte Dogma und den evangelischen Glauben bejahen will, wird sich mit der Kenosislehre behelfen müssen. Sie hat also eine große geschichtliche Bedeutung: sie ist der offenbar gewordene Bankrott der griechischen Lehre vom Gottmenschen in der evangelischen Kirche. Eigentlich sucht heute die gesamte deutsche evangelische Theologie einen neuen dem Evangelium gemäßen Weg, den christlichen Glauben an die Gottheit Jesu Christi in Begriff und Gedanke zu fassen.

Die ganze Größe der auf uns liegenden Aufgabe ist damit sichtbar geworden. Wir haben hier nichts Geringeres zu tun als die Grundlagen finden zu helfen für diese neue evangelische Christologie.

Es gilt nun, die Grundeinsicht dieser evangelischen Christologie, daß Jesus Christus das glaubenweckende Wort sei, so zu bestimmen, daß alles unevangelische Mißverständnis ausgeschlossen und die in ihr gesetzte Aufgabe vollends geklärt werde. Wir müssen Stellung nehmen in einem unsre Zeit bewegenden Gegensatz.

Manche sehen es heute als ein Zeichen theologischen Ernstes an, den das Wort umfassenden Glauben zu verstehen als eine unbegründbare, der Rechtfertigung sich entziehende Unterwerfung unter die Autorität Gottes. Das Wort Gottes, das ihm Gegenstand und Inhalt ist, wird als das Paradox schlechthin empfunden, das von keiner Seite uns zieht oder sich uns erschließt, vielmehr uns abstößt. So kann der Glaube nur das in sich Unvermittelte und Unbegründete sein. Wäre er in sich vermittelt, d. h. vermöchte er in seinem Inhalte den ihn erzeugenden

Grund erkennen, könnte er den Inhalt als sinngebenden ergreifen, dann wäre er nicht mehr Glaube. Er hätte eben damit den eigentlichen Gegenstand des Glaubens, das Paradox, ja verloren. Mitunter versucht man diese ganze Aussage sogar noch erkenntnistheoretisch zu begründen. Es ist eine unbezweifelbare Wahrheit, daß ein logisches Prinzip logischer Ableitung nicht fähig ist. Ist der Glaube also irgend- einer Betrachtung unterworfen, nach der man von einem Grunde seiner sprechen kann, dann ist er nichts Erstes und Ursprüngliches, kein schlecht- hin gesetzter neuer Anfang mehr.

Da läßt sich nun freilich mit der Kritik einsetzen. Das logische Prinzip ist eine unbewegliche, unveränderliche Voraussetzung unsers geistigen Seins, d. h., daß ich so sage, vorgeschichtlich, allem Leben in der Entscheidung entnommen. Der Glaube dagegen wird in der Seele vermöge einer inneren Geschichte und auf dem Grunde einer Entscheidung. Es ist seine Art, sich aus seinem Grunde stets neu zu erzeugen und sich aus seiner eigenen Geschichte selbst zu rechtfertigen und zu verstehen. Genesis und Ursprünglichkeit, gegründet sein und schlecht- hin neu sein fallen also bei ihm ineinander. Das gilt von allem, was Grund oder Glied des Entscheidungslebens ist. So darf man den Glauben als im Worte gegründet, vom Worte erzeugt, aus dem Worte sinnerfüllt beschreiben. Nein, man muß es sogar. Jede Überzeugung, die ihre Gewißheit von keinem andern borgt und in sich selber ursprünglich hat, hat ein lebendiges und in sich entfaltetes Verhältniß zu dem von ihr umfaßten Gehalte als ihrem Grunde. Der Glaube entzündet sich an dem sich in unser Herz hineinschenkenden Inhalte; er entspringt aus dem, das er umfaßt. Der göttliche Inhalt kann ihm darum, so wunderbar er ist, nie als das schlecht- hin und nur Paradoxe erscheinen. Das würde vielmehr nichts andres heißen, als daß er Gottes Wort noch nicht in seiner heiligen herzbezwingenden Notwendigkeit, noch nicht als umschaffende Gnade erfahren hat. Er hätte also seinen Ursprung in Gott verloren, er würde nicht mehr geistgetragen sein. Er wäre, da er ja nichts hätte daran zu werden und sich zu entzünden, unser höchst eigenes Erzeugnis, und noch dazu ein rein willkürliches. Man dürfte ihn einen müßigen Einfall schelten, der sich sinnlos, in blanker Zufälligkeit, seinen Gegenstand gekieft hat. Oder, um das Ernsteste zu sagen: eine Gerechtigkeit vor Gott aus solchem Glauben heraus.



wäre nicht mehr Geschenk und Gnade, sie ruhte auf dem Grunde eines verzweifelt schwierigen und künstlichen Werkes. Der Autoritätsglaube ist der Anfang der Werkgerechtigkeit. Man kann Kierkegaards Unwissenschaftliche Nachschrift, welche diese Verkehrung des Glaubens in die Unterwerfung unter die Autorität, in das Sichmarternlassen von der Autorität des Paradoxes, entschieden durchgeführt hat, nicht lesen, ohne an allen Ecken und Enden auf die Voraussetzung zu stoßen, daß der Glaube unsre Tat sei. Insofern hat Kierkegaard die Restaurationsfrömmigkeit aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts gerade nach der Grenze, die ihre Aneignung des Reformatorischen hat, scharf und rein zum Ausdruck gebracht.

Die so gefällte Entscheidung greift tief ein in die Christologie. Ist das Paradox die eigentliche Art des dem Glauben gegebenen Wortes, so muß Jesus Christus als das Paradox verstanden werden. Demgemäß hat Kierkegaard als den Inhalt des Paradoxes die Lehre von der Gottheit Jesu Christi genannt. Und nichts bringt so nahe an die Kernfrage der evangelischen Christologie heran als eine Auseinandersetzung mit der bestimmten Gestalt, in der er seinen Gedanken vorträgt.

Kierkegaard hat mit großem Ernste den Gedanken in den Mittelpunkt seiner Christologie gestellt, der auch in unserer Betrachtung von Ostern sich als entscheidend geltend gemacht hat: Jesus Christus ist nur in seiner Niedrigkeitsgestalt für uns da und soll gerade in seiner Niedrigkeitsgestalt uns im Glauben hinnehmen. Gewiß ist er erhöht, aber das weiß unser keiner anders denn im Glauben. Vor seiner Wiederkunft wird ihn niemand anders kennen denn als den Gekreuzigten. Daraus hat Kierkegaard weiter geschlossen, daß die Gottheit Jesu Christi reinweg im Infognito verborgen liege. Es ist ein unauflösliches Paradox, daß dieser Menschengestalt, an der nichts Göttliches unmittelbar sichtbar ist, die Gottheit zukommen soll. Dieses Paradox anzueignen, eben das kostet jenen gewaltsamen effort, der den Glauben zu einem menschlichen Werke stempelt.

Diese Betrachtung wundert einen an Kierkegaard um so mehr, als sie mit dem Besten an seiner eigenen Frömmigkeit in offenkundigem Widerspruche steht. Ich mache das an einem, und nicht einmal dem tiefsten mir wahrnehmbaren, Zuge seines unmittelbaren Verhältnisses zu Christus anschaulich. Kierkegaard hat für das einfachste und ursprüng-



lichste Kennzeichen des Göttlichen „die unbedingte Forderung“ gehalten. Eben dies Kennzeichen aber kommt dem Gekreuzigten zu. Er ist ja „das Vorbild“, in dem Gottes Forderung ausgedrückte, uns anschaulbare Wirklichkeit geworden ist. Wäre bloß menschliches Leben in ihm wahrnehmbar, so könnte er gerade das nicht sein, so könnte er uns erst recht nicht als das Vorbild zum Gerichte werden. Ebenso unmittelbar und tief hat Kierkegaard aber den Gekreuzigten als den Herrn der herzbezwingenden Gnade gesehen. Erst den deutschen Nachrednern Kierkegaards blieb es vorbehalten, folgerichtig zu sein und das unbedingte Paradox des Glaubens zu retten, indem sie dem Bilde des Gekreuzigten jede gewissenerschütternde und glaubenweckende Höheit abspachen.

Wie konnte Kierkegaard seiner tieferen persönlichen Frömmigkeit zum Troste in die Verkündigung Jesu Christi als des uns durch seine Sinnlosigkeit marternden Paradoxes hineingeraten? Weil er mit ihr seinen Kampf gegen die die individuelle Existenz aufhebende hegelische Spekulation besonders eindrucksvoll zu führen geglaubt hat. Gott und Kreatur sind schlechthin Gegensätze. Es bleibt ein durch keine Kunst des Gedankens bezwunglicher Widerspruch, sie in eins zu setzen. Eben das tut aber der Glaube, wenn er von Jesus, einem Menschen, die Gottheit ausagt. Das ist der Stachel, den Kierkegaard in die hier mit stumpfen Begriffen arbeitende hegelische Theologie seiner Zeit hineingedrückt hat. Niemand der weiß, was Gott ist und was Kreatur, wird von der hier von ihm wieder aufgedeckten Antinomie etwas abmarkten wollen. Wo immer man die Erkenntnis des Glaubens in ein in sich vollendetes, in sich abgeschlossenes System verwandeln will, soll er zusammen mit Martin Luther uns warnen. Aber er hat den Grund und Ursprung dieser Antinomie nie ganz verstanden. Die liegen nämlich gerade darin, daß Gott uns, seine Kreaturen, von sich etwas ahnen und ein Verhältnis zu ihm haben läßt. Wo immer ein Mensch zu dem lebendigen Gott betet, wo immer ein Mensch etwas von Gott erkennt und ausagt, da ist die gleiche Antinomie, daß Gottes Leben eingegangen ist in das der Kreatur. Die Antinomie von der Kierkegaard meinte, ein Christ müsse sich an ihr zerreiben, ist also die freilich in äußerster sinnentfremdeter Abstraktheit ausgesprochene notwendige Form aller gegebenen und empfangenen Gottesoffenbarung und aller persön-

lichen Gottesgemeinschaft. Kierkegaards Fehler ist, daß er aus dieser Form den Inhalt der höchsten dem christlichen Glauben gegebenen Gottesoffenbarung zu machen versucht ist. Dadurch hat es sich ihm verborgen, daß diese Antinomie es nicht aufhebt, sondern gerade bewährt, daß Gott sich uns vernehmlich macht. Wo immer sie in Wahrheit ist, da ist Gottes sich uns erschließende Gnade. Wer die Antinomie wahrhaft versteht, der weiß, daß wir da wo sie sich vollendet nicht das leere unsinnige Paradox, sondern das ins Wort gefaßte geist- und sinnerfüllte Leben Gottes haben. Es wäre seltsam undankbar, um der Antinomie willen zu verkennen, was es heißt, daß Gott sich für uns kein andres Gesicht gegeben habe als das Jesu Christi, des gekreuzigten Lehrers von Nazareth. Es heißt in Wahrheit dies, daß uns aus dem Gesicht des erniedrigten Menschensohnes Gottes Herrlichkeit glaubenweckend entgegenstrahlt und wir mit Johannes sprechen dürfen: Wir sahen seine Herrlichkeit. Der Glaube ist kein von uns selbst entzündetes Lichtlein im Dunkeln; nein, in Jesus Christus leuchtet die lebendige Gnade, die den Glauben schafft.

So wäre denn Grund und Ziel der zu leistenden Arbeit umschrieben. Ich habe so nahe wie es nur ging herangeführt an ein Wort des ersten christlichen Theologen, des Lehrers unsrer evangelischen Kirchen. Paulus hat 2. Kor. 4, 6 die Grundaussage der Christologie folgendermaßen gefaßt: „Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, daß uns aufstrahle die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi.“ Die Herrlichkeit des Allmächtigen, Schöpfers Himmels und der Erden, welche keiner der alten Propheten, keiner der Engel offenen Auges zu ertragen vermocht hat, die strahlt vom Angesichte Jesu Christi seinen Gläubigen ins Herz. Das ist die Gewisheit, die Paulus vor Damaskus geworden ist, als Abschluß seines persönlichen Ringens um Christus; zugleich ist's die Erkenntnis, die sein Glauben und Denken in einer nie rastenden Bewegung gehalten hat, und damit der Ausgangspunkt seiner Christologie. Die Grundaussage der Christologie ist dementsprechend die Lehre von der Gottheit Jesu Christi in dem dargelegten paulinischen Sinne: in seinem Angesichte schauen wir Gottes Angesicht, in ihm kommt Gott zu uns als uns persönlich anredendes Wort. In der Bejahung dieser Aussage aber sind

die beiden Bewegungen gesetzt, welche wir eben im Glauben des Paulus selbst wahrgenommen haben. Die erste Bewegung ist die, die in der Bejahung der Gottheit Jesu Christi ihr Ziel findet. Sie muß das Bekenntnis des Glaubens zur Gottheit Jesu Christi genetisch erfassen. Sie muß zeigen, wie das evangelische Bild von Jesus Christus als Gottes uns überwindendes Wort uns lebendig im Herzen steht, in welchen ihm eigenen Erfahrungen der Glaube seine Beugung unter Jesus als den Christus, als das Wort Gottes, gerechtfertigt weiß. Sie zeichnet Jesu Christi Gottheit in ihrem Handeln an uns. Die andre Bewegung ist die, die in der Bejahung der Gottheit Jesu Christi nicht das Ziel, sondern den Grund hat. Sie läßt das Bekenntnis des Glaubens zu Jesu Gottheit sich entfalten und vollenden in einer zusammenhängenden Erkenntnis. Sie geht auf die Frage, wie Gott Jesus zu seinem Christus, seinem lebendigen Worte gemacht hat. Sie ordnet Gottes Handeln mit seinem Christus in Gottes ganzes Handeln mit der Menschheit ein. Die erste Bewegung geht auf Jesus Christus als auf den, der mit Gottes Willen völlig geeint ist und uns an Gottes Statt gegenübertritt. Sie macht klar, daß sein Herz Gottes eigenes Herz ist. Die andre Bewegung dringt in die geheimnisvolle Geschichte ein, die auf dem Grunde dieser Einheit verborgen liegt, und stellt Jesus Christus daher Gott gegenüber. Sie macht klar, wie Gott dieses Herz durch eine zu Gehorsam bewegende Liebesgemeinschaft zum Gefäß seines eigenen Herzens gemacht hat.

Damit sind die beiden Aufgaben bezeichnet, deren Lösung der evangelischen Christologie obliegt. Mit ihrer Erfüllung ist auch für die Erkenntnis Gott in Jesus Christus und Jesus Christus in Gott auf ewig hineingebunden.

## 2. Die Gottheit Jesu Christi in ihrem Handeln an uns.

Zwei Züge machen in der biblischen Religion Gott zum Gotte. Einmal, Gott ist Herr über die ganze Welt. Er ist der allmächtige Schöpfer und Regierer. Zweitens, Gott ist Herr über unser Gewissen, unser Herz. Er gibt die Erkenntnis des Guten und des Bösen, er richtet und fordert, er verzeiht und ruft. Und unser Herz ist nicht in unsrer Gewalt, wenn er seine Stimme hören läßt. Schon in der

Entstehung der mosaischen Religion sind diese beiden Züge am Bilde Gottes deutlich wahrnehmbar. Die wunderbare Errettung des Volks aus Pharaos Hand und die Gesetzgebung auf dem Sinai sind die beiden Heilsthatfachen des alten Bundes. Und in der neutestamentlichen Religion sind wiederum beide Züge wirksam. In Jesu Bergpredigt ist Gott sowohl als Herr über unser Gewissen wie als Herr über die ganze Welt verstanden. Ebenso stehts in Jesu Worte überall. In Pauli Verkündigung trägt Gott wiederum diese beiden Züge. Wie schlingen sie sich z. B. zur unlöslichen Einheit zusammen im Schlusse des achten Kapitels seines Römerbriefs. Kein Zweifel, wenn wir von jemand die Gottheit aussagen, so verstehen wir ihn in beiden Beziehungen als den Herren. Wollten wir die eine der beiden ausnehmen, so wäre es uns mit unsrer Aussage nicht ganz ernst.

Nun verhalten sich aber die beiden Züge nicht ganz gleich in unsrer Erfahrung von Gott. Gottes Allmachtswirken ist uns nur zum Teil und nur sehr mittelbar bekannt: von ihm erfahren wir nur das Gewirkte, nicht den wirkenden Willen selbst. Aus dem, was sich uns so zeigt, können wir Grund und Ziel dieses Willens nicht erkennen. Darum sind wir überall da, wo wir auf Gottes Allmachtswillen stoßen, vor Rätsel gestellt, die wir nicht lösen können. Wir nehmen die Mannigfaltigkeit und den Wechsel in der von Gott gewirkten Kreatur wohl wahr. Was die aber bedeuten, welche Absicht dahinter stehe, wo es schließlich hinauswolle, das bleibt uns dabei verhüllt. Und wenn wir deuten, wie wir in der Geschichte unsers eigenen Lebens, in der Geschichte unsers Staates und Volkes wohl nicht lassen können, so greifen wir leicht fehl. Vor allem, ein deutliches Bild Gottes entsteht uns allein auf diesem Wege nicht. Ganz anders stehts mit Gottes Wirken an unserm Herzen. Das verschafft uns eine unmittelbare Erfahrung vom wirkenden Willen selbst. Wir spüren die Einheit und Ewigkeit des lebendigen Gottes selbst. Er macht sich selbst uns kund, wenn er an unserm Gewissen handelt. Damit aber ist uns ein Blick gewährt in den Grund, aus dem sein am Herzen handelnder Wille entspringt, und auf das Ziel, darauf er zufährt. D. h. es entsteht uns ein Bild von Gottes Herzen. Aus diesem Bilde allein vermögen wir auch von den wunderlichen Erfahrungen des göttlichen Weltregiments einiges zu enträtseln. So haben die beiden Seiten des biblischen Gottesgedankens



für die Frömmigkeit je etwas ganz andres zu bedeuten. Und je ernster es einer Religion um Gott selbst und seinen Willen zu tun ist, desto gründlicher wird sie sich in seine Herrschaft über das Herz versenken, desto entschlossener seine Herrschaft über die Welt von jener aus zu verstehen suchen.

Jesu Gegner wußten das schließlich auch; das Gesetz war ihnen die entscheidende Gottesoffenbarung. Aber sie waren der Meinung, daß zwischen den beiden Arten der Gottesherrschaft eine völlig eindeutige Art der Beziehung bestehe. Das ist die gemeinjüdische Gleichung zwischen Macht, Ehre, Wohlergehen im Irdischen einerseits, göttlichem Wohlgefallen anderseits. Diese Gleichung ermöglicht es, von der Welterfahrung aus auf Gottes Willen über mich zu schließen, läßt also von der Welterfahrung unmittelbar das Gewissen gelenkt werden. Damit ist die Herrschaft über die Welt als Merkmal des Göttlichen letztlich doch entscheidend geworden. Die Herrschaft über das Herz ordnet sich für unsre Erkenntnis Gottes ihr unter. Für Jesus ist nun, im Anschluß an tiefer gehende Erkenntnisse bei einzelnen Propheten und Psalmisten, vor allem im Anschluß an Jes. 53, jene Gleichung aufgehoben. Das zeigt nicht bloß das in Luk. 13, 1—5 uns aufbewahrte Wort, sondern vor allem die Art, wie er den Christus und das Kreuz zusammendachte. Sein Kreuz hat der Christenheit den Rückfall in die Gedanken seiner Gegner dann verwehrt und uns eine neue Art gegeben, Gottes Weltregiment auf die Gewissenserfahrung zu beziehen. Paulus mit seinem wunderbaren Verständnis für das Geheimste und Tiefste in Jesus hat zum ersten Male unser ganzes Leben bewußt unter sie gestellt. Das ist seine *theologia crucis*, die sich auch der Trübsal rühmt, weil sie weiß, daß sie von Gott nicht scheidet, ja, daß sie nach seinem Wohlgefallen uns dient, uns die Hoffnung, die Tröstekraft gerade stärken und eine ewige Herrlichkeit schaffen muß. Seitdem sollte es einem Jünger Jesu Christi unmöglich sein, an einer äußeren Erfahrung als solcher ein Urteil Gottes über sich zu erleben. Das einzige Merkmal, daran wir Gott so erkennen und fassen können, daß wir uns entscheiden und beugen, bleibt für uns die Herrschaft über das Gewissen, über das Herz.

Auf dem Grunde dieser Erwägungen wird der Sinn und die Bedeutung der neutestamentlichen Formel klar, daß Jesus Christus der



Herr sei. Sie ist im Munde des Paulus, als eines Christen aus den Juden, ein überschwengliches Bekenntnis dazu, daß Jesus Christus uns an Gottes Statt sei. Denn das Alte Testament nennt den Gott Himmels und der Erde, von dem es kündet, den Herrn. Dementsprechend umfaßt der Herrenname Jesu bei Paulus auch die Herrschaft über die ganze Welt; kein Knie ist in Himmel, Erde und Hölle, das sich ihm nicht noch beugen, keine Zunge, die ihm nicht noch die Ehre geben wird (Phil. 2, 10 f.). Aber die Wahrheit seiner Anwendung auf Jesus in diesem umfassenden Sinne wird sich erst erweisen, wenn der Tag hereinbricht, da er die Welt richtet. Lebendigen Inhalt für die Gegenwart des Christen hat der Herrenname Jesu allein deshalb, weil die Stellung Jesu im frommen Leben des Christen das zur erfahrbaren Wahrheit macht, was die Bezeichnung sagt. Jesus hat die Herrschaft über Herz und Sinn seiner Gläubigen. Er ist der, dem sie leben und sterben (Röm. 14, 7 ff.), der mit königlicher Vollmacht das Gewissen regiert, sodaß jeder andre Richter ausgeschlossen ist (1. Kor. 4, 1—4). Scharf und klar ist damit gesagt, worin das Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi allein seinen Grund hat. Wer ihn in diesem Sinne als den Herrn erfährt, der gibt ihm die Gottheit, der schaut in seinem Angesichte Gottes Angesicht in all seiner Herrlichkeit.

Diese Art, die Frage nach Grund und Sinn unsers Glaubens an Jesu Gottheit zu stellen, beschließt in sich ein Nein wider jeden Versuch, hier etwas beweisen zu wollen. Der Machterweis Jesu als des Herrn über unser Herz und Gewissen ist ja nur unter einer Voraussetzung eine zureichende Begründung seiner Gottheit. Nämlich unter der Voraussetzung, daß wir eine Bewährung dieses inwendigen Machterweises in einem Machterweis auch über die äußere Wirklichkeit nicht verlangen, weil uns am Kreuze Christi die Gleichung zwischen Gott und Glück, Gott und Erfolg, zerbrochen worden ist. Wer streng wissenschaftliche Begründungen kennt, wird unweigerlich den Einwand erheben, daß die Begründung mithin die Wahrheit der Erkenntnis, die sie begründen soll, schon voraussetze. Ganz gewiß, so ist es. Die Gleichung zwischen Gott und Glück, Gott und Erfolg, scheint eine so selbstverständliche Folge des Allmächtsgedankens zu sein, daß unsre wirkliche Befreiung von ihr nur als Tat des Christus an uns verstanden werden kann. Und so soll es auch sein. Könnte man in Gedanken, die ab-

gesehen von Jesus Christus in uns mächtig sind, den Maßstab finden, daran er seine Gottheit uns bewährt, dann käme ja mit ihm gerade kein neues Leben zu uns. Das Leben, das er hat und wirkt, kann seine innere Wahrheit nur durch sich selber erweisen. Er gewinnt seine Herrschaft über das Herz eines jeden von uns nur so, daß er mit ihm um den Glauben kämpft und ihn dabei überwindet in seine Art, seinen Geist hinein. Nur so will er als der Herr erfahren sein, dies aber mit solcher Gewalt, daß der Mensch alles andre vergißt und ihm zutraut, daß er zur Rechten Gottes sitzt und als der Herr auch der Welt offenbart werden wird am Ende der Tage.

Nun hört man ja freilich evangelische Schriftsteller und Prediger häufig so reden, als ob die Auferstehung der offenbare Antritt der Weltherrschaft sei und am Auferstandenen darum beide Momente des Gottesbildes für uns nachweisbar wären. Solche Rede ist lediglich ein Zeugnis dafür, daß es mit dem rechten Verständnis des Osterwunders in unsrer Kirche nicht überall gut bestellt ist. Wider sie zeugt das paulinische Verständnis des Herrennamens, zeugt die ganze theologia crucis mit ihrem Lobe der Trübsal, zeugt das Wunder des Glaubens als eines neuen Lebens mit ganz neuen Gedanken. Was wäre das für eine Gottheit, für eine Herrschaft Jesu Christi, die auf den Trümmern all dieser Herzstücke des Christenglaubens dann herrlich erwiesen da stünde? Es wäre die Gottheit, die die Heiden kennen. Es wäre die Herrschaft, in der der Papst als Haupt einer sichtbar und herrlich als Großmacht auf der Erde stehenden Kirche der Nachfolger Jesu Christi zu sein beansprucht. So kommt für die Gestaltung der Christologie im evangelischen Sinne alles darauf an, Ostern, so wie es im ersten Teile geschehen, als eine heimliche Erfahrung des Glaubens, als ein Offenwerden des inneren Auges für die göttliche Hoheit gerade des Gekreuzigten, der sonst kein Recht hat, zu verstehn.

Neben dem Nein zu allem der theologia crucis widerstrebenden Mißverständnis des Herrennamens steht nun aber das Ja zu dem Erstaunlichen, das er in sich beschließt. Ich führe durch eine Frage an es heran. Macht über das Herz haben, das heißt doch dem Herzen gegenwärtig sein. Wenn aber Jesus uns allein in seinem Wort und seiner Geschichte gegeben ist, wie kann er denn dann gegenwärtig sein?

Es ist das Verdienst Kierkegaards um die Christologie, daß er unserm Geschlechte diese Frage eindringlich zu machen gewußt hat. Er fordert, daß wir mit Jesus gleichzeitig werden sollen, d. h., daß wir sein Wort und seine Geschichte verstehen sollen als uns persönlich angehend, als uns persönlich stellend und zur Entscheidung zwingend. Wir sollen Jesus so nahe uns wissen, daß seine Botschaft uns mit unabgeschwächter Gewalt ins Herz trifft. Wir sollen uns nicht durch die Schutzwand der vielen Jahrhunderte, die uns von ihm trennen, vor ihrer Unbedingtheit sicher fühlen. Diese Gedanken machen unweigerlich klar, daß es keine geschichtsphilosophische Begründung der Gottheit Jesu Christi gibt. Mag ich ihn als die Wende der beiden großen Alter der Menschengeschichte verstehen, darum ist er noch nicht der Herr, dem ich Glauben und Gehorsam gebe. Nur wenn ich ihm Aug in Auge gegenüberstehe und erfahre, daß seine Gegenwart mir zur Entscheidung über mein ganzes inwendiges Leben wird, nur dann bin ich an der Stelle, da seine Herrschaft bitterer Ernst wird. Eignet ihm diese unmittelbar in mein Leben eingreifende Gegenwärtigkeit nicht, dann ist entweder er selbst oder aber seine Gottheit bloß eine Idee oder ein Mythos. So vergeht an der tief verstandenen Gleichzeitigkeit Kierkegaards das ganze idealistische Verständnis des Christentums.

Wie aber erzeugt sich diese Gleichzeitigkeit, in der Jesus uns gegenwärtig ist als der Herr? Es scheint nahe zu liegen, in ihr ein Erzeugnis unsrer Phantasie zu sehen. Wenn vergangenes Leben uns gleich als gegenwärtiges das Gemüt erfüllt, so ist doch wohl immer die schaffende Einbildungskraft in uns am Werke? Tatsächlich gibt es eine Vergegenwärtigung Jesu, die von dieser Vermutung getroffen wird. Besonders in der katholischen Kirche wird sie gepflegt. Da wird, wie in den geistlichen Übungen des Ignatius, Jesu Leben Leiden und Sterben bis in die kleinste Einzelheit hinein durchgelebt. Oder da geht, wie in den Schriften mancher mystischen Nonne, der Sinn tändelnd um mit der Gestalt des Herren, wagt sich wohl gar in frei erfundenem Liebes-spiele mit ihm zu ergötzen. Das ist ein Irrweg. Jesus selbst hat gegen die Beschäftigung der Phantasie mit seiner Person den Satz gestellt, daß die selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren (Luk. 11, 27 f.). Luther hatte also ein Recht, gegen die Durchfühlung der Leiden des Gekreuzigten in der frommen Phantasie einzuwenden, daß sie sich an

der entscheidenden Beziehung auf Herz und Gewissen vorbeitäusche. Die Ernstern unter den Lehrern unsrer Kirche haben diese Mahnung nicht vergessen. Wenn etwas an Schlatters Büchern ergreift, so ist es die gewaltige Nüchternheit, die sich sie zu Herzen genommen hat und auf eine mit der Phantasie erzeugte Anschaulichkeit ganz verzichtet. Nun mag man ja mit Recht sagen, daß ganz die Phantasie sich nicht ausschalten läßt. Den Kindern und den Einfältigen wird selbstlose Liebe das Wort und die Person des Herrn sogar bewußt mit ihrer Hilfe ausmalen dürfen: sonst verstehen sie gar nicht. Soviel ist doch klar geworden, daß die wahre Gegenwärtigkeit des Herrn in dem von der Phantasie gebildeten Scheine nicht zu finden, aus ihm nicht zu erzeugen ist. Sie hat ihren Grund allein in der Tiefe des Gewissens, das in sein Wort hineingebeugt wird. Und je unmittelbarer sie ein Herz zu fassen vermag, desto mehr vergeht dem Menschen alle Lust, sie zu einem Spiele auszugestalten. Dem Herren will man nichts als gehorchen.

Die Gleichzeitigkeit zwischen Jesus und uns wird überhaupt nicht von uns erzeugt durch unsre Kunst und Arbeit. „Ihr dürft euch nicht bemühen noch sorgen Tag und Nacht, wie ihr ihn wollet ziehen mit eures Armes Macht.“ Es ist ein Mißverständnis, das auch Kierkegaard nicht überall vermieden hat, als ob wir mit Jesus gleichzeitig werden müßten. Nein, er will es mit uns werden. Wir bleiben an Ort und Stunde gebunden, und er kommt mit seinem Worte und seinem Leben zu uns. So spreche ich statt von der Gleichzeitigkeit auch lieber von der Gegenwärtigkeit des erniedrigten Menschensohnes und leidenden Gottesknechts. Nur dann kommt ihm der Herrenname mit Recht zu, wenn er die Macht hat, als ein Gegenwärtiger an unserm Gewissen zu handeln. Wo ein lebendiges Herz ist, siehe, da will er auch sein. Ich bin mir bewußt, damit einen Gedanken Luthers aufgenommen zu haben, den man meist als Schrulle behandelt, seine Lehre von der Allgegenwärtigkeit Jesu Christi nach seiner Menschheit. Es ist noch kaum beobachtet und doch wahr: wollte Luther Jesus Christus in seiner Menschheit ernstlich als uns zu Gottes Wort geworden verstehen, dann war er auf diese Lehre hingedrängt. Sie hat also in den Tiefen seines Evangeliums ihre Wurzel.

Diese Gegenwärtigkeit des Herrn aus Gnaden ist das Geheimnis, von dem all das, was er als das Wort in uns tut, umfassen ist und



in dem unser Bekenntnis zu seiner Gottheit seinen Ursprung hat. Der Christ wird alle unmittelbar gegenwärtige Wirkung über den Tod hinaus, die er sonst wahrnimmt, auf dies Geheimnis beziehen. Alles was Christum treibt, alles was in die Tiefe des Entscheidungslebens, da Jesus als der Christus ist, hineinzwingt, kann von dieser Gegenwärtigkeit Jesu Christi durchdrungen werden und so, ihm dienend, von ihm gestossen, auf ihnweisend, teil haben an ihr. Als die Worte von Luthers Vorrede zum Römerbrieife John Wesley unter den Christus beugten, da waren sie ihm Leben und Gegenwart. Nicht aber um Luthers willen, sondern weil Luther sich und sein Wort ganz hineingegeben hatte in das Geheimnis der auf jedes Herz, das zwischen Gut und Böses sich entscheidet, eindringenden Herrschaft Jesu.

Daraus ergibt sich, wie die Gegenwartigkeit Jesu als des Herrn im Herzen erfaßt und verstanden werden will. Sie hat ihre Einzigartigkeit, in der sie alle andre Gegenwartigkeit sich unterordnet, darin, daß Jesus Antwort und Entscheidung ist der einen Frage, in der alles menschliche Leben sich gründet, der Frage des Gewissens nach Gott und seinem Willen. Da wo wir vor dieser Frage stehend zuinnerst bei uns selbst sind, da sind wir nicht allein, da trifft er uns und wird uns das ganz eigens zu uns persönlich gesprochene Wort. So macht man den Inhalt seines Herrennamens, die Einzigkeit seiner Gegenwartigkeit noch am ehesten klar, indem man zeigt, wie sein Bußruf und seine Botschaft vom Reiche noch heut so gut wie gestern und morgen jeden Menschen meinen, auf jeden Menschen anstürmen. Anders denn so kann er als der Herr über Tote und Lebendige sich nicht erweisen.

---

Zuerst denn die Gegenwartigkeit seines Bußrufs. Sie wird bei der inneren Begründung des Herrennamens gewöhnlich vergessen. Man meint, alles was not ist getan zu haben, wenn man ihn als den Herrn der Gnade versteht. Aus der Darstellung des ersten Teils ergibt sich, daß das ein wirklicher Mangel unsrer Verkündigung, eine unerlaubte Verkürzung des Wortes Jesu ist.

Das Menschenherz ist tief darauf vorbereitet, von Jesu Bußruf mit aller Macht getroffen zu werden. Die Grundtatsache unsers innern Lebens ist eine unentrinnbare Beziehung auf Gott, ist die Gewißheit, einen Schöpfer und Herrn zu haben und ihm zum Dienste verpflichtet



zu sein. Wir verstehen uns oft selbst nicht in dieser Gewißheit. Aber mächtig ist sie auch dann in uns, wenn wir sie nicht im Begriffe zu fassen vermögen; und nur, wenn wir uns selbst in Selbstvergessenheit betäuben, kann sie ganz erstickt scheinen. An zwei Daten unsers inneren Lebens wird sie offenbar. Einmal, wir sind beständig in Zwiesprache mit uns selbst begriffen. Wir klagen uns an, wir entschuldigen und rechtfertigen und loben uns, und das mit einer Unermüdlichkeit, die Erstaunen weckt. All das wäre völlig sinnlos, wenn es nicht verstanden werden darf als Ausdruck der Wahrheit, daß wir einen Herrn haben, vor dessen Gericht wir bestehen müssen. Es ist uns versagt, uns in dem uns gegebenen Dasein rund und glatt und beziehungslos zu vollenden. Sodann, wir bedürfen alle innerlich eines Dienstes, in dem unser Leben seine Rechtfertigung hätte, und in aufgeregter Suche nach einem solchen Dienste geht uns der beste Teil unsers Lebens hin, — ganz so wie die Legende von Christophorus es malt. Wo wir nun auch diesen Dienst nehmen, ob bei einem Gözen oder bei der Gesellschaft oder bei einem Ideale, immer erkennen wir es an, daß unser Leben nur als solch ein Dienst seiner Bestimmung genügt. Das wäre völlig sinnlos, wenn es nicht verstanden werden darf als Ausdruck der Wahrheit, daß wir einen Herrn haben, der uns zur Arbeit ruft. Nicht von allen Menschen werden diese beiden Daten mit der gleichen Leidenschaft erfahren. Wer aber immer auf halbem Wege zur Ruhe zu kommen scheint, in einer Zufriedenheit mit sich selbst und in einem Stolz auf seinen so bedeutungsvollen Dienst, der trägt einen heimlichen Stachel in der eigenen Brust. Ein Mensch aber, in dessen inwendigem Leben keine Spur dieser beiden Fragen wahrnehmbar gewesen wäre, ist noch nicht gefunden worden.

Das ist nun die Gewalt des Bußrufs Jesu, daß er diese tiefsten Fragen unsers Herzens zu neuer Leidenschaft aufzuwecken und zu beantworten vermag. Mit einer unheimlichen Gegenwärtigkeit, als sei es diesmal an uns das erste Mal, daß er überhaupt ergehe, als sei er unmittelbar auf jeden von uns gemacht. Mit einer Kraft aufzurütteln, daß jede mühsam errungene Beschwichtigung vergeht und der Mensch nur die Wahl hat, sich zu beugen oder sich in Verzweiflung, so gut es geht, zu verstocken. Gleichgiltig bleibt keiner, der ihn hört, ihm gegenüber. Sein Bußruf ist Forderung. Er stellt den Dienst vor

uns hin, dem wir verpflichtet sind: ein Leben zu führen rein und lauter, in Gottes- und Nächstenliebe. Damit hat die zweite der beiden Fragen unsers Herzens ihre Antwort gefunden. Und in der Forderung wird er Gericht. Jesus läßt es uns an dem Leben, das er in sich selber trägt, spüren, daß wir der Forderung nicht genügen. Damit hat die erste der beiden Fragen unsers Herzens ihre Antwort gefunden. Alle halbe Selbstanlage- und alles halbe Selbstlob ist tot. Gottes Wirklichkeit ist da und verurteilt uns.

Ein zwiefaches Vorurteil pflegt diese Gegenwärtigkeit des Bußrufs Jesu zu verhüllen.

Einmal weisen wir gern darauf hin, daß Jesus ihn ausgesprochen habe im Kampf gegen den Pharisäismus. Und damit meinen wir entschuldigt zu sein: was geht der Pharisäismus uns an? In Wahrheit ist das, was Jesus an ihm bekämpft, allgemeine Menschenart; nur daß der Pharisäismus edler und reiner ist. Wir haben gesehen, daß heiliger Eifer um Gott Jesu Gegner bewogen hat, ihm das Urtheil zu sprechen. Allgemeine Menschenart sind die Gesetzesmoral und die Vergeltungsmoral des Pharisäismus. Kant, der in der Ethik den Begriff des reinen Willens so trefflich zu entwickeln wußte, ist doch bei seiner Begründung des Gottesgedankens in groben Judaismus zurückgefallen. Nietzsche hat alle Gesetzesethik und alle Lohnethik bekämpft und ist doch der pharisäischen Unterscheidung zwischen Reinen, die alles Recht und alle Ehre haben, und Unreinen so nahe gekommen wie kein anderer. Luther, der nach Paulus am leidenschaftlichsten von allen Jüngern Jesu wider die gekämpft hat, die das Verhältnis zu Gott im Christentum aufs neue ein gesetzliches sein ließen, hat doch bekannt, daß er damit auch wider seinen eigenen natürlichen Menschen kämpfe. Er hat wohl von dem großen im Werkdienst Gottes Wohlgefallen suchenden Mönche gesprochen, den er mit sich herumschleppe. Und nun wir selbst — ich frage jeden auf sein Gewissen, ob er sich ausschließen darf von dem Bekenntnis: jedes Menschenherz, und auch jedes Christenherz, steht ständig in der Versuchung, auf Grund seiner Frömmigkeit Ansprüche gegen Gott zu erheben und so seinen Dienst durch Lohnsucht zu beslecken. Es ist hier auch kein Unterschied zwischen den Völkern. Der deutschen Seele sitzt der Vergeltungsgedanke nicht weniger im Blute als jeder andern; höchstens das kann man sagen, daß unserm geistigen Leben

Luthers Kampf gegen ihn sich tiefer eingebrannt hat als andern evangelischen Völkern und wir darum ein schlechtes Gewissen gegen ihn behalten haben. — Allgemeine Menschenart ist auch die pharisäische Neigung, den Gottesdienst aus der reinen Hingabe des Herzens in tausend Außerlichkeiten hinein zu verlegen. Das wird jeder bestätigen, der auch nur ein wenig von der Religionsgeschichte weiß. Das zeigt sich insbesondere auch deutlich an der Geschichte der christlichen Religion. Es ist in den nichtevangelischen Kirchen ganz vergessen, daß nach Paulus, der Jesus darin recht verstand, unsre Hingabe mit Leib und Leben an den Gehorsam das einzige Opfer, der einzige Gottesdienst des Christen ist (Röm. 12, 1 f.). Auch viele unsrer evangelischen Gebildeten sehen es ja heut als eine Schwäche unsrer Kirche an, daß sie nicht auch so etwas Schönes hat wie den dem Worte Jesu widersprechenden Opfertod der römischen Kirche. Und wie neigen wir alle dazu, gleich den Pharisäern es im Kleinen genau zu nehmen und das Eine, Wesentliche zu verfehlen, uns durch einzelne Taten loszukaufen von der Hingabe des Herzens! So meine ich: wer sich recht besinnt, spürt's auch hier, daß Jesu Kampf gegen den Pharisäismus ein Kampf ist gegen unser eigenes Herz.

Das Andre, was uns die Gegenwartigkeit des Bußrufs Jesu verdeckt, ist der Wahn, als wüßten wir in unserm Gewissen schon, was er als Gottes Willen vor uns hinstellt, brauchten ihn darum nicht erst zu hören, noch weniger um feinetwillen umzulernen. Wie es damit in Wahrheit bestellt ist, zeigt die Besinnung auf die unter uns wirkfame ethische Erkenntnis nur zu deutlich. Wir sprechen freilich unsre ethischen Normen fast immer irgendwie in Angleichung an die Worte des Evangeliums aus. Das lehrt jeder Blick in eine ernstere philosophische Ethik, besonders deutlich der in die spätere Fichtes. Und dennoch, wir bleiben meist weit hinter dem Evangelium zurück. Eine philosophische Ethik, die nicht umgeschrieben werden müßte, wenn Jesu Bußruf Wahrheit haben soll, ist mir nicht bekannt. In der Regel wird in ihnen aus der Liebe, die Gottes Leben ist, ein Erzeugnis menschlichen Wesens, und die Notwendigkeit des Gerichts fällt dahin. In andrer Weise zeugt die kirchliche Ethik davon, daß Jesu Forderung der Liebe eine Höhe hat, die sich unserm Willen, sie zu verstehn und anzueignen, immer wieder entzieht. Gibt es denn in der Christenheit eine Einigkeit

darüber, was das Liebesgebot im Konkreten bedeute? Auch die Gewissen solcher, die es ernst meinen mit dem Gehorsam, fahren hier auseinander. Jesu Liebesgebot kann gar nicht im allgemeinen verstanden werden. Es will von jedem in eigner Zwiesprache des Herzens gedeutet sein. Wir beugen uns seinem Bufrufe nur so, daß wir auf ihn selbst als die Erläuterung seiner Forderung schauen, daß wir ihn in das uns gegebene besondere Dasein mit hineinnehmen, ihm so als seine Jünger nachzuleben suchen. So verstanden ist er selbst uns die lebendige Norm alles Guten, und eine Norm, die unerschöpflich ist, die in jeder neuen Lage, in die uns Gott hineinstellt, und bei jeder neuen Vertiefung unsrer Gemeinschaft mit Gott uns Neues denken und handeln lehrt.

Damit ist schon an das Letzte gerührt, in dem der Bufruf Jesu seine Gegenwärtigkeit vollendet zur herzbezwingenden Gewalt. Es ist für unser Verhältnis zum Bufrufe Jesu entscheidend, daß er selbst in seiner Geschichte mit seinem Worte zusammengeschmolzen ist. Wir erfahren das zuinnerst gegenüber seinem Kreuze. In zwiefacher Weise. Zunächst: sobald er nur irgendwie mit seinem Worte unser Gewissen erschüttert hat als der Heilige, wird es uns ein Unausdenkbares, daß Menschen ihn den Schandtod sterben hießen. Und dann müssen wir doch einsehen, daß der Wille, ihn zu töten, aus eben der Herzensart geboren ist, die sein Bufruf als wider Gott bloßgestellt hat, und die auch in uns lebendig ist, so gewiß wir in einem natürlichen Widerstreite mit seiner Forderung sind. Das vollendet das Gericht. Es geht uns auf, daß wir in Wahrheit mitgefangen sind unter dem Bekenntnis: „Ach meine Sünden haben dich geschlagen.“ Und dies Gericht verinnerlicht sich noch von einer andern Erfahrung her. Wir sehen ihn seinen Todesweg gehen in einer gehorsamen Liebe, darinnen deutlicher als in allem andern sein Verhältnis zum Vater und zu den Menschen offenbar ist. An ihr lernen wir erst ganz verstehen, welch Herz und Willen Gottes Diener haben sollen. In ihr lernen wir erst das Leben wahrhaft kennen, zu dem uns sein Wort beruft und das allein Leben ist, das Leben in selbstvergeffenem Dienste, der nichts sich vorbehält, der ganz Opfer wird. Wir, wir haben dies Herz und diesen Willen nicht. Daran sehen wir, daß wir tot sind. Also richtet uns seine Liebe. Über dem allen aber liegt die heilige und unwidersprechliche Majestät des Todes. Es ist ein letztes Wort gesprochen. Wir



habens nur zu hören und damit fertig zu werden, — wenn wir das können.

So wird er in seinem Bußruf unsers Gewissens Herr. Wir haben nun keine Erkenntnis von Gottes Willen gegen ihn, auch nur ohne ihn. Sein Angesicht ist über uns. Es geht mit uns mit, wo wir auch hingehen. Er ist gekommen, er ist da. Aber — können wir ihn denn so ertragen?

---

Auf diesem Grunde gilt es nun die andre Seite seines Worts zu sehen, seine Botschaft vom Reiche. Der Bußruf ist an sich wohl ein Ruf in das Reich hinein. Er zeigt den Dienst, darinnen wir Gott gehören dürfen. Er öffnet den Blick für das Leben, in dem Gott sich uns schenken will. Er wird denen, deren Herz bei Gott schon ist, zu immer hellerer Erkenntnis, immer reinerer Seligkeit. Aber er bringt das Herz nicht bis in Gott hinein. Er wird uns ja angesichts unsrer Art zum Gerichte. Das Gericht aber bricht das Gefängnis des bösen Willens noch nicht entzwei. Es macht nur die Scheidung offenbar, die zwischen Gott und uns steht. Es stürzt uns in Angst und Verzweiflung und stachelt dadurch unsern verkehrten Willen zum Troße auf. In der Gegenwärtigkeit des Bußrufs erweist sich Jesus wohl als der Herr. Aber mit ihr allein bewegt er uns noch nicht, daß wir ihm den Herrennamen auch frei und freudig geben. Die Frage ist noch nicht entschieden, ob wir uns nicht, weil wir sein Gericht nicht tragen können, wider ihn verstocken müssen, die Anerkennung seiner Gottheit ihm weigern, vielleicht gar sein Angesicht, das über uns aufgegangen ist, schmähen. So wird seine Herrschaft über uns erst da ganz, wo er uns gegenwärtig wird auch in seiner Botschaft vom Reiche.

Das Herz dieser Botschaft haben wir gefunden in der Vollmacht, die Jesus als der Christus, der König dieses Reiches, in Anspruch genommen hat: die Sünden zu vergeben und uns schon jetzt hineinzustellen in die Wirklichkeit des Lebens mit dem Vater im Himmel, das einst in der Ewigkeit rein und ganz an uns sich offenbaren soll. In dieser Vollmacht hat er an Zachäus und andern uns vertrauten Gestalten des Evangeliums gehandelt und ihnen die Versöhnung und den neuen Gehorsam in einem gebracht. In dieser Vollmacht ist er Petrus zu Ostern und Paulus vor Damaskus gegenwärtig geworden. Erst wo



er in ihr an einem Menschen handelt, erschafft er ihm das neue Herz, in welchem er auch wohnen kann, so daß sein Beten unser Beten, sein Gehorsam unser Gehorsam wird.

Wie aber wird uns Jesus als der Vergebende also innerlich gegenwärtig? Das Bußwort, darinnen er uns gepackt hat, hat uns wohl in gewissem Sinne vorbereitet. Es hat uns die Frage gegeben, darauf die Vergebung die Antwort ist. Es hat Jesu solche Gewalt über uns gegeben, daß es uns dahinnehmen muß, wenn er uns nun Gottes Huld verheißt. Die Macht seines Bußrufs gibt auch seinem Vergebungsworte Macht über uns. Das ist der große Unterschied zwischen Jesus und allen denen, die sonst es unternommen haben, sündigen Menschen einen Weg zur Gemeinschaft mit Gott zu öffnen, daß von ihm gegeben die Vergebung Gottes ihre hinreißende, überzeugende Wucht gerade aus der unerhörten Strenge des Bußrufs schöpft. Es ist derselbe Mann, der das eine verkündigt und das andre, der jedes so verkündigt, daß es dem andern zu Siegel und Bestätigung wird. Wer seinen Bußruf verstanden hat, der weiß, daß es für ihn keine andre Hoffnung gibt als die frei und umsonst vergebende Gnade; alle Eigengerechtigkeit ist ihm zerbrochen. Hinwiederum, die verzeihende, grundlos sich ausstreckende Liebe selber wird nun zum letzten und höchsten Maßstabe des von uns geforderten Guten. An ihr sehen wir, wie wir sein müssen, wollen wir Gottes Kinder sein: wie Gott uns vergibt, so sollen wir vergeben unsern Schuldigern. Sie widerruft die Forderung nicht, sie eint sich mit ihr und gibt das freie fröhliche Herz, das sie erfüllt. „Geh hin und sündige hinfort nicht mehr“, das ist die von Jesus zugesprochene Vergebung, die uns immer wieder von neuem in den Dienst stellt. Wohl begreiflich, daß man der Vergebung eines solchen Herrn zu trauen wagt.

So wird er uns der Vergebende, indem er uns das Trauen lehrt. Damit ist schon gesagt, daß diese Vollendung seiner Herrschaft in uns ein unergründliches Geheimnis in sich trägt. Er ist der einzige unter all den Ungezählten, deren Erdenwirken, wie man so sagt, den Tod überdauert, der das vermag: uns zum Trauen zu bewegen, unser ganzes Leben in das Trauen auf sein Wort hineinzulegen. Das macht die Einzigkeit seiner Gegenwärtigkeit anschaulich. Entscheidend trauen können wir doch nur einem, der uns persönlich ganz nahe ist, so daß es zur

lebendigen Zwiesprache kommt. Darum ist es hier, beim Vergebungsworte, das zum Trauen bewegt, noch wichtiger als es schon beim Bußworte war, daß sein Wort mit seiner Geschichte zu einer Einheit zusammengeschmolzen ist. Am eindringlichsten redet er doch als der Herr der Gnade zu uns auf seinem Kreuzeswege. Darüber bedarf es nach dem, was in der geschichtlichen Darstellung, aller an sich haltenden Nüchternheit der Beobachtung zum Troste, schon sichtbar geworden ist, kaum der Worte mehr. Wie in seiner Leidensgeschichte die Empörung der Menschen gegen den Gott, der durch ihn an die Herzen klopft, und seine königliche Liebe, welche Gottes Huld mächtig weiß auch über solche Menschen und mit ganzem Willen in ihr sich aufgibt, zusammenstoßen, das ist sein mächtigstes Vergebungswort, das ist er selbst als Gottes Vergebung. Wer das recht sieht, stimmt in die Anbetung unsrer Passionslieder mit ein. Und wiederum liegt über dem allen die Majestät des Todes. Es ist ein unwiderrufliches letztes Wort. Luther spricht darum hier von dem Testamente Christi, das seine Vergebung besiegelt. „Und ist also das kleine Wörtlein Testament ein kurzer Begriff aller Wunder und Gnaden Gottes, durch Christum erfüllt.“

Paulus hat an die Galater im vierten Kapitel das Testament Christi gefunden in der Gabe der Rechtfertigung, die uns in die Kinderschaft einsetzt, und in der Gabe des Geistes, die uns das Herz entriegelt zum Gebete und unsern Dienst zum freien Wollen macht. Er hat damit beschrieben, wie Jesus Christus, wenn er seinen Bußruf vollendend mit seinem Vergebungsworte uns ergreift, zum Beweger und Gestalter unsers ganzen inwendigen Menschen wird, so daß wir nichts Eigenes mehr haben wider ihn. Weil seine Herrschaft über uns rechtfertigt und das Leben des Geistes bringt, wird sie unser Leben selbst: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Gal. 2, 20). Zugleich aber sagt Paulus damit eindringlicher, als alle Worte hier es vermochten, daß Gott selbst mit all seiner Gottheit es ist, der in dem an uns handelnden Worte Jesu uns unaussprechlich nahe umfängt. Rechtfertigung, das ist nach jüdischer Anschauung die entscheidende Tat Gottes am einzelnen Menschen, die der Fromme erhofft am Tage des Gerichts. Sie ist für uns da — im Vergebungsworte des Herrn. Der Geist aber ist Gottes heiliges Leben selbst; wer ihn hat, hat Gott ganz, ist ihm inniger verbunden als das Kind dem Vater durch das

Band des Blutes. Dieser Geist Gottes kommt zu uns — als Geist des Herrn. So heißt unter Jesu Herrschaft stehen, Gott innerlich offenbart bekommen haben. Alle Höhen und alle Tiefen der Gemeinschaft mit Gott sind uns aufgeschlossen, wo Jesus in seinem Worte uns gegenwärtig und unsers Gewissens mächtig ist.

Kann es über die, die wir im Vergebungswort empfangen, hinaus noch eine Herrlichkeit geben? „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“, da ist die Ewigkeit schon hereingebrochen und hat uns in sich aufgenommen. Wir werden nie eine andre Gemeinschaft mit Gott empfangen als die, die in der Vergebung uns erschlossen ist. Das kommende Gottesreich ist nur Offenbarung und Vollendung des im Worte Jesu schon heimlich gegenwärtigen. Und dennoch haben wir von dem Kommen des Reichs noch etwas zu hoffen. Es bleibt in unserm Leben, auch wenn es unter die Herrschaft Jesu sich gegeben hat, ein zwiefacher schmerzlicher Stachel. Einmal, wir erfahren, solange wir hier wandeln, die Gewalt des Bußrufes immer wieder als Gericht. Die Herrschaft Gottes durch seinen Christus ist in uns noch nicht zum Ziel gekommen. Jesus ist der Herr gerade darin, daß er uns stets aufs neue in Gottes Willen hinein überwindet. Sodann, wir erfahren hier auf Erden immer aufs neue den Widerstreit des Christusfeindlichen Lebens gegen das Christusleben, der auf dem Grunde der Menschheitsgeschichte liegt. Jesus erweist seine Herrschaft jetzt nur so wie er sie am Kreuze erwiesen hat. Er hat nur das heimliche Königtum in den Herzen, die ihm glauben und gehorchen, und er stellt diese Herzen mit unter sein Kreuz. So ist unser Durst nach ganzer Gerechtigkeit noch ungestillt, und die Herrlichkeit des Evangeliums noch im Leide verborgen, bis daß die Ewigkeit rein sich offenbaren und allen Widerstand gegen das Christusleben, der in uns und um uns ist, in sich hineinschlingen wird. Daß das geschehe, darauf können wir nur warten in Hoffnung.

Eben damit aber macht Jesus auch sein Letztes, die Verheißung des kommenden Reichs, in uns gegenwärtig. Macht sie so in uns gegenwärtig, wie sie es in ihm auf seinem Kreuzeswege war. Das heißt so, daß wir im eigenen Herzen ein wenig ahnen von der Anfechtung, die er zu tragen hatte, und diese Anfechtung überwinden in dem Gehorsam des Glaubens, der nicht irre wird an dem, was Gott

ihm an inwendiger Erkenntnis und Klarheit gegeben hat. Es gehört mit zur Herrschaft Jesu über uns, daß unser Glaube nur durch die Anfechtung hindurch eine Hoffnung hat. Die Anfechtung hat in uns einen Zeugen wider Gottes Wahrheit, den sie in Jesus nicht hatte, unsern Ungehorsam, unsre Schuld. Aber wir haben auch einen Zeugen für Gottes Wahrheit, Jesus selbst, der unser Herz hingenommen hat. So „überwinden wir weit um des willen, der uns geliebet hat“.

Das ist die letzte Tiefe unsrer Verbundenheit mit ihm als dem Herrn. Nur indem wir teil gewinnen an seinen Leiden und ihn auch als den Leidenden, Angefochtenen in uns herrschen lassen, stehen wir in einer Gemeinschaft mit Gott, die eine Hoffnung auf Vollendung hat und darin die ihr gegebene Erkenntnis behauptet. So ganz hat Gott seine Vollmacht und Herrlichkeit in ihn hineingegeben. Darum wächst auch aus dieser Verbundenheit in Hoffnung die letzte Aussage heraus, die das alte Bekenntnis über ihn tut: daß er sitze zur Rechten Gottes. In ihr wagen wir es zu denken, daß alle Menschheitsgeschichte von Gott gedacht und gewirkt werde auf die heimliche Geschichte von Christi Königtum in den Herzen hin, wagen wir es, das ganze göttliche Allmachtswirken hineinzubinden in den Namen des Herrn Jesu. Das ist keine Erfahrung. Aber wir glauben es, weil wir in Jesu Christi Handeln an unserm Herzen die ganze Majestät des schaffenden göttlichen Wunderwillens spüren. Wir glauben es, weil er selbst trotz der Anfechtung zu sagen gewagt hat: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater“ (Matth. 11, 27).

---

Damit ist das Bekenntnis, daß Jesus Christus der Herr sei, nach Grund, Sinn und Ziel verstanden. Das einzige Merkmal, daran wir Gott erkennen können, daß er unser Herz und Gewissen dahinnimmt, das hat er und kein andrer. Die erste der beiden Fragen, die einer Christologie gestellt sind, ist beantwortet. Wir müssen mit dem apostolischen Zeugen sagen, daß er Gottes Ebenbild sei (Kol. 1, 15), daß Gott mit seiner Fülle, seiner Herrlichkeit in ihm wohne (Kol. 2, 9).

Nur eines könnte noch geschildert werden: wie sich der lebendige persönliche Umgang des Christen mit dem Herrn, der ihm in seinem Worte gegenwärtig wird, gestaltet. Eben darüber aber darf man ins Allgemeine nur wenig sagen. Da haben die individuellen Unterschiede



unter den Jüngern Jesu Christi ihren Raum. Wir haben ja gesehen: Jesus Christus will von jedem von uns ganz persönlich angeeignet werden. Sein Bußruf und sein Vergebungswort wollen in das Besondere des Lebens und Schicksals eines jeden hineinfallen. Er will, daß jeder gerade den Dienst tue, zu dem Gott ihn und keinen andern ruft: den lehrt er Neues denken und den aus der in der Gemeinde schon lebendigen Erkenntnis heraus zeugen. Er will, daß jeder sein eignes Herz im Gebete vor Gott bringe: den lehrt er aus der Tiefe der Anfechtung und den aus der dankbaren Freude der Gewißheit heraus rufen. Das Gespräch des Gewissens mit ihm wird soviel verschiedenen Inhalt haben können, nein, sollen, als die Herzen verschieden sind, die er ergreift. So darf man hier nicht meistern. Solange der Umgang mit ihm die Reinigung des Gewissens durch sein Wort wirkt, solange er ungetrübt bleibt von der Neigung, sich ihn nach unsern Wünschen zurechtzudichten, solange er beherrscht wird von dem tiefen Ernste des Kreuzes, ist alles recht. Die Sünderin salbte ihm unter Tränen die Füße, und Zachäus teilte ihm trocken einen das ganze Leben umwendenden Entschluß mit. Er mag an diesem mehr Freude gehabt haben als an jener. Aber er nahm beider Glauben an.

Die Zucht des Gewissens nun zu verwirklichen, ohne die unser Umgang mit dem Herrn nicht wahrhaftig bleibt, hilft uns eine Erkenntnis, die leicht übersehen wird. Darin hat er seine Gottheit, daß er uns in seiner Gemeinschaft aufschließt die mit dem Vater. Er will keineswegs so unser Herr sein, daß er uns vom Vater wegführt und für sich allein behält. Wer ihn so dächte, wäre ihm ganz ferne und hätte nicht den Christus, sondern den Antichrist zum Herrn. So dürfen wir nie in unserm Umgange mit ihm vergessen, daß er als der dem Vater gehorsame Sohn unser Herr ist. Je tiefer wir von seiner Herrschaft erfaßt werden, desto reicheren Anteil bekommen wir auch an dem Leben, das er mit dem Vater hatte. Das gilt vor allem auch von seinem Beten. Er lehrt uns den Mut zu haben und zu dem Schöpfer Himmels und der Erden als zu unserm Vater zu rufen. Gott schickt uns Jesu Christi Geist, daß er für uns, in uns bete und rufe, und so wird es Wahrheit, daß wir betend ganz in Christo sind. Aber dieser Geist, den wir empfangen, ist der Geist des Sohnes, welcher schreiet: Abba, lieber Vater (Gal. 4, 6). Wer diesen Geist nicht hat, der ist nicht Christi (Röm. 8, 9).



Beides gehört zum frommen Leben des Christen. Einmal, wir sollen mit Jesus als unserm Herrn lebendigen Umgang haben, von ihm uns richten lassen, von seiner Gnade aufgerichtet werden, ihm danken, ihm gehorchen. Unser Herz soll ihm offen sein und soll ihn wirken lassen, soll hören und empfangen, was er uns gibt. Es gibt keine wahrhaftig christliche Frömmigkeit, die nicht also mit jedem Atemzuge auf ihn schaute. Und dann sollen wir doch mit dem allen zum Vater selbst gezogen werden, es lernen, mit dem Herren und in dem Herren den Vater anrufen, lieben, ehren, preisen. Es gibt keine wahrhaftige christliche Frömmigkeit, die nicht in jedem Atemzuge betend und gehorchend auf den Vater schaute. Wie fügt sich das beides ineinander? Das kann niemand begreifen, der nichts von dem verborgenen Leben ahnt, das Jesus als der Sohn mit dem Vater führte, nichts von dem mächtigen Willen, mit dem Gott Jesus inwendig gestaltete und bewegte, nichts von dem ganzen betenden Gehorsam, mit dem Jesus diesen Willen empfing und zum eigenen machte. Luther hat es so ausgedrückt: „Darnach wieder steig durch Christus' Herz zu Gottes Herz und sehe, daß Christus die Liebe dir nicht hätte mocht erzeigen, wann es Gott nit hätt gewollt in ewiger Liebe haben, dem Christus mit seiner Lieb gegen dir gehorsam ist. Da wirst du finden das gottlich gut Vaterherz und, wie Christus sagt, also durch Christum zum Vater gezogen.“

So treibt die Bewegung des Glaubens selbst unser Erkennen hinüber zu der andern Frage der evangelischen Christologie, zu der denkenden Versenkung in das Handeln Gottes mit Jesus, in das Verhältnis des liebenden Vaters zu dem gehorsamen Sohne.

### 3. Das Handeln Gottes als Grund der Gottheit Jesu Christi.

Das Verhältnis des liebenden Vaters zum gehorsamen Sohne ist vom theologischen Erkennen deshalb umfaßt, weil es der Grund der Gottheit Jesu Christi ist. Der Name, der über alle Namen ist, ist nach dem Zeugnis des Paulus (Phil. 2, 9) nicht Jesu ursprüngliches Eigen, er hat ihn erst empfangen. Die Herrschaft Jesu über uns ist Gottes Gabe. Gott hat sie ihm gegeben als dem gehorsamen Sohne, der ganz des Vaters Willen tut. In diesen Sätzen hat alle Denk-

arbeit, die wir noch zu tun haben, ihren festen Halt. Sind sie verstanden, so hat die christologische Erkenntnis den ganzen Umfang der ihr zugeteilten Aufgabe durchmessen.

An dieser Stelle wird es nun bitterer Ernst mit der Forderung, daß wir unsern Weg der Erkenntnis ohne die Alten, ja wider sie, zu gehen haben. Das eben Gesagte stößt sich mit zwei Entscheidungen des griechischen Dogmas. Und wenn diese Entscheidungen auch von den meisten Theologen unsrer Kirche, z. B. von A. Schlatter, R. Seeberg, R. Heim, mehr oder weniger entschlossen preisgegeben sind, so wird die Ehrfurcht vor dem, was so vielen Geschlechtern heilig gewesen ist, dennoch nicht ohne Zagen den neuen Weg mit suchen helfen. Aber höher als die Meinung der Alten, auch wo unsre Kirche sie aufgenommen hat, muß uns das offenkundige Zeugnis der Evangelien stehen. Einmal, das Dogma hat Jesus die eigene menschliche Person genommen. So sind wir nicht daran gewöhnt, die wahre Menschheit des Herrn zu sehen. Da müssen wir neu aus den Evangelien lernen, die ihn uns als einen wirklichen individuellen Menschen schildern. In der Geschichte von der Sprophönizierin (Mark. 7, 24 ff.) ist erzählt, wie ein Weib ihn durch ein Wort hingebender Demut überwindet und ihn zu der Erkenntnis bewegt, daß seine Sendung auch sie mitumfasse. In seinem Glauben, daß das Ende aller Dinge nahe bevorstehe, haben wir das Zeugnis, daß seinem Wissen Grenzen gesetzt waren, die er nur gleich uns in dem Irrtum ausgefester Vermutung überschreiten konnte, und dies sogar in einem Punkte, der mit seinem Worte in Zusammenhang steht. Die Berichte von seinen langen Gebetsnächten (z. B. Mark. 1, 35; 6, 46) und von seinem Kampfe mit dem Versucher, dann das die Anfechtung umschließende Geheimnis seines Leidensweges, lehren uns, daß er Gott und seinen Willen sich aneignete in persönlichem Umgange mit ihm, daß er, darin uns gleich, in einem Verhältnis des Gegenüber zu Gott gestanden hat und die Einheit mit dem Vater gefunden hat durch Hingabe seines Willens in diesem Gegenüber. So hat er von sich bekannt, daß er nicht aus sich selber gut sei, sondern alle seine Güte von dem Einigen empfangen (Mark. 10, 18). Und all das ist nicht etwa gleichgiltig für unsern Glauben. Es gehört mit zu dem, was ihm Vollmacht über uns gibt. Wenn er uns nicht wahrnehmbar wäre als der gehorsame Sohn, — wie könnten wir

sagen, es sei in und aus seinem Geiste und als seine Jünger, daß wir zum Vater rufen, im Gebet zum Vater die Anfechtung überwinden und den Gehorsam vollbringen, und die Wahrheit des ewigen Gottes in ein umgrenztes Wissen hineinempfangen? Allein in seinem Verhältnis zum Vater kann er der Herr und Christus sein. Wir können uns den Christus nur denken als den Menschensohn, der von jeglichem Worte lebt, das durch den Mund Gottes gehet (Matth. 4, 4).

Das Zweite hängt mit dem Ersten zusammen. Das altkirchliche Dogma hat den biblischen Sinn des Sohnesnamens nahezu gänzlich verdunkelt. Sohn Gottes drückt — es wird hier nötig, das in der geschichtlichen Darstellung (S. 30) Gesagte aufzunehmen und weiter auszuführen — im Evangelium die persönliche Verbundenheit Jesu mit dem Vater aus. Die willige betende Übergabe auf Jesu Seite, das tiefe Wohlgefallen auf des Vaters Seite geben dem Sohnesnamen seinen Inhalt. So hat ihn Jesus selbst genommen; er fand seinen inwendigen Lebensstand in ihm beschrieben. So hat ihn Paulus verstanden: Sohn Gottes ist ihm Jesus als der von dem gebietenden göttlichen Willen Umfaßte, als der auf die Erde Entsandte und am Kreuze Sterbende (Röm. 8, 3 u. 32). Das vierte Evangelium hat dann mit einer Vertiefung, die von keiner Darstellung erreicht werden kann, den im Sohnesnamen gesetzten inwendigen Lebensstand Jesu zu verdeutlichen gesucht. Wenn wir uns fragen, wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, so werden wir nicht anders antworten können, als es Joh. 5, 19f. geschehen ist. Die im Dogma vollzogene Umdeutung aller dieser Aussagen auf die göttliche zweite Person der Dreieinigkeit schädigt unsere Erkenntnis des Herren. So werden wir hier zu dem Ernst und der Einfalt des biblischen Wortes zurückzukehren haben.

Es ist hier nicht der Ort, das Verhältnis zur Christologie Luthers, das mit diesen beiden Erkenntnissen gesetzt ist, ausführlich zu entwickeln. Luther hat die wirkliche Menschheit Jesu Christi und den wahren Inhalt des Sohnesnamens deutlich gesehen. Er hat in seiner 1521 gedruckten Auslegung des 22. Psalms so kühn, wie ich es nicht wagte, von der Anfechtung Jesu auf seinem Kreuzeswege gesprochen. Sein Bild des geschichtlichen Herrn ist überall von unerhörter Lebendigkeit und Wahrscheinlichkeit. Aber die auf ihm liegende Nötigung, dies Bild in den Denkformen des altkirchlichen Dogmas zu beschreiben, hat ihn daran gehindert,

seine innerlich so wahre und folgerichtige Anschauung auf den klaren begrifflichen Ausdruck zu bringen. Seine Christologie ist, im Unterschiede von seinem Bilde des Herren und seines Handelns an uns und mit Gott, vielfach sprunghaft und unausgeglichen. So kann man bekennen, für die eigene christologische Erkenntnis alles Entscheidende von ihm gelernt zu haben, und dennoch gezwungen sein, begrifflich ganz andre Wege zu gehen.

---

Daß die Überlieferung so die wahre menschliche Persönlichkeit überfah und den Sohnesnamen entstellte, hat nun aber seinen Grund in einer sachlichen Frage. Ihre Beantwortung ist nicht einfach und kann keinesfalls geschehen, ohne daß wir die letzten uns formenden Gedanken offenbaren. So darf sie die Hauptprobe jedes christologischen, vielleicht gar jedes theologischen Denkens heißen.

Es scheint nämlich ein Widerspruch zu sein, wenn wir Jesus einmal als den Herren, d. i. als den, der uns an Gottes Statt steht, bekennen und ihn dann doch als den gehorsamen Sohn verstehen, der mit uns Gott gegenübersteht. Es scheint noch wunderlicher zu sein, die beiden Aussagen so zusammenzuschließen, wie die Schrift es tut und wir ihr, noch ohne Klarheit über das damit Gesagte, nachgesprachen haben, — d. h. zu behaupten, daß gerade in seinem Sohnesgehorsam der Herrenname seinen Grund habe. Am anschaulichsten wird der Widerspruch in der zwiefachen Betrachtung des Kreuzes Christi, die sich uns ergeben hat. Wir haben das Kreuz Christi verstanden als vollendeten Erweis seiner Gottheit an unserm Herzen, wir fanden Gottes Gericht und Gottes Barmherzigkeit im Gekreuzigten zu uns reden. Unmittelbarer können wir ihn nicht mit Gott eines und uns gegenüber setzen. Um aber diese Aussage verständlich zu machen, haben wir uns in das Herz des Gekreuzigten versenkt und gesehen, wie seine Liebe ganz Gebet und Gehorsam gegen seinen Vater ist. Damit sind wir denn aber hinübergeglitten zu einer entgegengesetzten Betrachtung. Statt seinen Willen einfach als den zu uns kommenden göttlichen Willen zu nehmen, achten wir auf Jesu Geschichte mit Gott und sehen ihn in einem Gebetskampfe die Anfechtung überwinden und des Vaters Willen sich unterwerfen. Eben in dieser zweiten Betrachtung aber scheint die ganze Tiefe des Kreuzesgeheimnisses erst zu liegen. Nur



innerhalb ihrer kann man das Wort von seinem Handeln brauchen, in dem gerade die evangelische Christenheit den Sinn des Kreuzes am liebsten ausdrückt, das Wort Opfer. Gerade also die von der Gemeinde geliebte Form der Versöhnungslehre stellt Jesus Gott gegenüber, sieht ihn als den, der für uns mit dem Vater handelt. Wiederum aber empfinden wir den Widerspruch der beiden Betrachtungen nicht. Wir sehen es so an, als ob sie zusammengehörten. Die erste Betrachtung soll in der zweiten sich gründen, die zweite in der ersten sich vollenden.

Diese räthelhafte Spannung und Verbindung von Einheit mit Gott und Gegenüber zu Gott, von Herr sein und Sohn sein, ist die Gestalt, in der eine auf Wahrnehmung sich aufbauende Erkenntnis die Grundschwierigkeit der christologischen Frage schaut. Wer eine Auflösung sucht, muß sich vor der an dieser Stelle besonders lockenden Versuchung hüten, in der Abstraktheit dialektischer Gegensätze unterzutauchen und ein Spiel mit den Wellen des Denkens für den eigentlichen religiösen Ernst zu halten. Es handelt sich um das Eindringen in das Geheimnis einer lebendigen Person, und das ist nur auf dem Grunde der Anschauung möglich. So knüpfe ich an eine Erfahrung an, die wir alle in unserm eigenen frommen Leben machen. Das ist gerechtfertigt durch die innere Beziehung, die nach Paulus besteht zwischen Jesu Gottessohnschaft und — ich setze den uns durch Luthers sprachliche Abschwächung verloren gegangenen vollen griechischen Ausdruck ein — unsrer eignen Gottessohnschaft, die wir im Glauben an Christus gewinnen.

Wenn wir als Diener am göttlichen Worte an der lebendigen Seele eines Menschen zu handeln haben, dann ist es uns zuweilen als selige Erfahrung geschenkt, daß Jesus der Christus in uns wirksam ist und ihn durch uns als Werkzeug unter die Herrschaft seiner Liebe stellt. Wessen wir so in der Gnade zuweilen wirklich inne werden, das ist nun nichts als das Ziel, das allen Gotteskindern, allen Jüngern Jesu allezeit gesteckt ist. Das Leben des Herrn Jesu soll ändern an unserm Leben offenbar werden, die Liebe Christi in unsrer Liebe ihnen sie bewegende Gegenwart sein. Wie Luther sagt: wir können und sollen ändern ein Christus werden. So gehört eine ernstliche Einheit unsers Lebens mit Jesu Christi Leben zu der Gnade, zu der wir berufen sind. Was aber ist der Weg zu dieser Gnade? Wir haben genug davon



gesprochen. Ganz allein der, daß Jesus Christus uns gegenübertritt und unser Gewissen, unser Herz unter sein Regiment nimmt. Nur so gewinnen wir teil an der Gemeinschaft des Betens und Lebens, in der er mit dem Vater steht, und aus der seine Liebe quillt; nur so wird seine herzbezwingende Liebe selbst mit all ihrer Vollmacht also unser, daß wir mit ihr weiter lieben. Die Einheit des Lebens, das Christuswerden, gebiert sich ganz allein im Gegenüber des Hörens, Glaubens und Gehorchens. Als der Herr ist Jesus Christus unsers Lebens mächtig als eines Werkzeugs. Das ist der ursprüngliche Sinn der Gemeinschaft mit Jesus Christus, von der das Neue Testament redet und die man heute unter dem Namen der Christushypothese entstellend, die Verschmelzungsgefühle heidnischer Religion eintragend, zu schildern pflegt. In Christus sein, das heißt unter der Herrschaft Christi sein. Das Gespräch, das ins Auge Schauen und ins Auge geschaut Bekommen, der Gehorsam, — das ist, von verschiedenen Seiten aus benannt, der Grundakt des Lebens, das Paulus mit dieser Formel beschreibt. Alles in allem, was haben wir hier in dem unser eignes Leben bestimmenden Verhältnis zu Christus? Wir haben eben das merkwürdig sich spannende Zueinander zweier Betrachtungen, welches uns an den biblischen Aussagen über Jesus als den Christus aufgefallen ist.

Indes, die Gleichläufigkeit zwischen Jesus Christus und uns läßt sich noch deutlicher herausarbeiten. Wir haben in ihm die Gemeinschaft mit dem Vater. So haben alle Aussagen, die wir eben über unser Verhältnis zu Jesus als dem Christus gemacht haben, auch Gültigkeit für unser Verhältnis zu Gott. In dem Verhältnis zu Gott hat das sich spannende Zueinander der beiden Betrachtungen seinen Ursprung. Es überträgt sich von ihm auf das zu Jesus Christus, weil dieses ein Gottesverhältnis begründet. Indem wir Gott gegenüber treten im Gebete, gewinnt Gott Gestalt in unserm Leben. Und je klarer und entschlossener das Gegenüber, desto durchdringender die Einheit. Nicht daß wir aufhören, gegen Gott eine Person zu sein, sondern daß wir ihm trauend, ihm gehorchend eine Person vor ihm immer mehr werden, das läßt Gottes Leben immer mehr zu unserm Leben werden. Nicht daß wir uns in Gott vergessen, in ihm ertrinken, sondern daß wir unser vor Gott uns erinnern, vor ihm aufwachen, zerbricht unsern ver-

kehrten Willen und läßt Gottes Willen in uns zur Herrschaft kommen. Alles Streben der Mystik, an diesem Gegenüber vorbei oder über es hinaus zur Einheit mit Gott zu gelangen, ist lediglich ein Ausweichen vor dem Ernste, den die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott in der biblischen Religion hat.

Warum aber steht unser Verhältnis zu Gott unter diesem merkwürdigen Gesetze, so daß es nur antinomisch, nur durch zwei Gedanken, die ihre Gesichter widereinander kehren und dennoch einander fordern, beschrieben werden kann? Das ist mit der Art der persönlichen Religion notwendig gegeben. Hier gewinnt ein S. 52 abstrakt ausgesprochener Gedanke Anschauung und Leben. Alle persönliche Religion, die ernstlich den lebendigen Gott denkt, beschließt eine Antinomie in sich, denn sie setzt Beziehung und Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf. Das Geschöpf ist nichts gegen den Schöpfer und soll doch nun sogar eine Person gegen ihn sein. Das läßt sich nur in einer Doppelbewegung verwirklichen. Das persönliche Gegenüber des Geschöpfes zum Schöpfer muß hergestellt werden, aber so, daß die damit scheinbar verneinte völlige Bedingtheit durch den Schöpfer mit der Tat und in der Wahrheit um so herrlicher Wirklichkeit werde. Weil Gott der Schöpfer ist, hat die Hinwendung meines Willens zum betenden Umgange mit ihm Grund und Ziel in einem Getriebenwerden durch Gottes Geist. Indem er sich mir zeigt, zu mir spricht, bewegt er, zieht er mich innerlich, daß ich Aug in Auge vor ihn trete. Indem ich also mit ihm umgehe, wird sein Wille mein Wille, und ich finde in der Einheit mit ihm die Vollendung meines Lebens.

Diese Erkenntnis bringt nun gleich einen weiteren Gedanken mit sich. Sie lehrt, wie menschliches und göttliches Leben sich zueinander verhalten. Der allgemeine Begriff der Geschöpflichkeit, der Kreatürlichkeit, der auf den Stein ebenso gut paßt wie auf das Herz, trifft wohl auch uns, ist aber keine vollständige Beschreibung der uns als Menschen eigentümlichen Lebendigkeit. In einer solchen Beschreibung darf vielmehr die uns von Ursprung an wesentliche Beziehung auf Gott nicht vergessen werden. Gott hat uns auf ihn hin gedacht und erschaffen. Wirklich menschliches Leben gibt es nur in der Gemeinschaft mit Gott. Daß unsre Hingabe an den Gott, der uns gegenwärtig ist dank seiner Glauben und Gebet aufweckenden Anrede, ganz und lauter und voll-

kommen werde und so unser Leben ganz erfüllt sei von der Gegenwart des Heiligen, das erst würde uns zu wahrhaft lebendigen Menschen machen. Gottessohnschaft in Glaube und Geist, das allein ist die Erfüllung des Gedankens, den der Schöpfer bei der Erschaffung des Menschen gedacht hat. Nun drücken wir die uns als Menschen eigentümliche Lebendigkeit gerne aus in dem Begriffe des persönlichen Lebens. Das Gesagte läßt sich also auf diesen Begriff ohne weiteres übertragen: wir haben persönliches Leben, soweit unsre Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott in uns wirklich wird. Auch diesen Gedanken gilt es im folgenden festzuhalten. Wer einen gottlosen Begriff vom Menschen hat, wer sich wahrhaftige menschliche Persönlichkeit denken kann ohne gnädige Einwohnung Gottes, der wird niemals einen klaren Gedanken über das Geheimnis der Person Jesu Christi fassen können. Es müßte ihn, wenn er folgerichtig denken kann, wundern, warum Gott nicht den Tieren ein Tier zum Christus gegeben hat. Es muß ihm jedenfalls anstößig sein, daß Paulus in Jesus Christus den zweiten Adam sieht.

Das Ergebnis der ganzen Erörterung unsers Gottesverhältnisses läßt sich am anschaulichsten fassen in den Begriff der göttlichen Gegenwart. Er geht leichter als jeder andre in die verwickelten Beziehungen ein, die wir gefunden haben. Dem Glaubensgehorsam des Petrus steht Gott, als in Jesus Christus offenbar, gegenwärtig vor Augen. Eben diese Gegenwart bestimmt nun auf dem Grunde dieses Gegenüber, von innen her, ihn durchheiligend, sein Leben und Handeln und kann von andern in ihrer herzergreifenden Macht gespürt werden. Und endlich, diese göttliche Gegenwart, in der das vor Gott und das in Gott ununterscheidbar ineinander fallen, macht den Menschen zum Menschen. Allein weil wir in ihr zu leben bestimmt sind und diese Bestimmung nie ganz ohne den ersten Anfang gnädiger Verwirklichung ist (jeder Mensch weiß nach Paulus von Gott), allein deshalb heißen wir Personen.

Es ist nicht schwer, die gewonnene Erkenntnis fruchtbar zu machen für die Lösung der christologischen Grundschwierigkeit. Unsre von unserm in sich selbst hinein gekrümmten Willen immer wieder geschändete und gefährdete eigene Gottessohnschaft, die wir aus der Herrschaft Jesu über uns empfangen, läßt uns doch ahnen, daß vollkommener Gehorsam,

vollkommene betende Hingabe ein vollkommenes Gestaltgewinnen Gottes im Menschen bedeuten würde. So erschließt sich uns das Ineinander vom Gegenüber zu Gott und Einheit mit Gott, das wir in Jesus wahrnehmen. Gerade weil er von Ursprung an und ganz rein der gehorchende Sohn war, wohnt die ganze Gottheit in ihm. Denn in diesem seinem Sohnesgehorsam ist von seinem Ursprung an die Gegenwart Gottes in ihm Wirklichkeit gewesen. So haben wir uns das Recht erarbeitet, die Christologie in der Formel gipfeln zu lassen, die für A. Schlatter die Zusammenfassung der ganzen paulinischen Christologie ist und in der auch K. Heim seinen letzten Gedanken ausgesprochen gefunden hat: die Gegenwart Gottes im Christus. Sie wird für die evangelische Christologie grundlegend werden müssen.

Die erreichte Erkenntnis gestattet ein Eindringen in eine Reihe biblischer Aussagen, deren Tiefe sonst unerschlossen bleiben müßte. Paulus denkt den Erhöhten als den Herrn, in dessen Handeln an uns die ganze göttliche Herrlichkeit ist. Wie aber ist sie darin? Dadurch, daß er für uns bittend vor Gott steht (Röm. 8, 34). Der Hebräerbrief hat dann diesen Gedanken im einzelnen durchgeführt. Er kennt keinen andern Weg von Jesu göttlicher Herrlichkeit zu zeugen, als indem er ihn als den ewig vor Gott stehenden Hohenpriester zeichnet. So kommt in keinem Briefe die wahre Menschheit des Herrn so herb zur Anschauung als in ihm. Was liegt da zugrunde? Die Gewißheit, daß Jesus als das ewig lebendige Wort unserm Gewissen Gott deshalb gegenwärtig macht, weil er ewig betende gehorsame Hingabe an Gott ist. Den mächtigsten Ausdruck dieser seiner Stellung zu Gott hat doch Jesus selbst gefunden. Es ist in der geschichtlichen Darstellung berührt worden. Er hat sich für den Weltenrichter gehalten, aber die Ausübung des Gerichts sich so gedacht, daß er zeugend und bekennend vor Gott steht. So erfahren wir sein Bekennen vor dem himmlischen Vater als das Urteil Gottes. Das ist das Geheimnis der göttlichen Gegenwart in ihm.

Manchen wird es bedenklich machen, daß diese Art, Jesu Gottheit zu verstehen, den Zusammenhang so hell beleuchtet zwischen der Gottessohnschaft des Herrn und unsrer eigenen Gottessohnschaft, die wir als Gabe des unser Herz bezwingenden Herren erfahren. Ich halte das gerade umgekehrt für eine Forderung, der jedes rechte christologische Denken zu entsprechen hat. Dieser Zusammenhang ist eines der Herz-



stücke neutestamentlicher Frömmigkeit. Paulus sagt Gal. 4, 4, daß Gott seinen Sohn gesandt hat, auf daß wir die Einsetzung in die Sohnschaft empfangen, und Röm. 8, 29, daß wir gleich sein sollen dem Ebenbilde des Sohnes Gottes, auf daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. Wo dieser Zusammenhang verdunkelt wird, nimmt das Christenleben Schaden. Es ist wichtig, daß wir klar sehen: die Gottessohnschaft, die in Christus uns gegeben ist, bedeutet ein wirkliches Hineingenommenwerden in seine Sohnesgemeinschaft mit dem Vater. Sonst wird der Gedanke der Nachfolge Jesu Christi um seinen eigentlichen Ernst gebracht. Wir empfinden dann, weil es bei Jesus doch ganz anders ist, den Ruf zur Durchheiligung nicht mehr, der mit seinem Worte und Leben zu uns kommt. Daß unser Herz in Gehorsam und Liebe ganz so zu Gott zu stehen schuldig ist wie seines auf seinem Kreuzeswege, das trifft dann unser Gewissen nicht mehr mit der Wucht, die es in der Verkündigung des Paulus hat. Und es ist weiter wichtig, daß wir Jesu Sohnschaft als im persönlichen Leben eines wahrhaftigen Menschen sich wahrhaftig erfüllen sehen. Nur so wird uns die in Christus uns aufgeschlossene persönliche Gemeinschaft mit Gott in Glaube, Gehorsam und Gebet als wahrhaftig ewiges Leben erscheinen. Meinten wir, seine Einheit mit Gott nur durch Austilgung seiner menschlichen Persönlichkeit darstellen zu können, so sind wir in Versuchung, unsre eigne persönliche Gemeinschaft mit Gott nur als etwas Vorläufiges anzusehen, über das hinaus wir noch etwas andres, Höheres zu suchen und erwarten haben. Etwas andres ist uns aber in Jesus Christus nicht gegeben. So können wir nur dadurch scheinbar dazu gelangen, daß wir unser Christentum aus der heidnischen Religion bereichern. Womit wir aus der Herrschaft Jesu herausgetreten sind.

So ist es denn auch für das fromme Leben nicht gleichgiltig, daß die Formel von der göttlichen Gegenwart in Jesus Christus es erlaubt, die wahrhaftige Menschheit und die lautere Gottheit des Herrn als eine unscheidbare Einheit zusammenzuschauen. Macht die göttliche Gegenwart erst den Menschen zum Menschen, dann muß er gerade als der, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, der wahrhaftige Mensch, der Anfänger und das Haupt einer neuen Menschheit sein. Es gehört mit zu einer rechten Christologie, daß sie das klar macht. Gerade das Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi ist der Glaubensgrund, der es



nötig macht, mit Paulus auch von „dem einigen Menschen Jesus Christus“ zu sprechen (Röm. 5, 15).

Wir haben durch die bisherige Arbeit das Ja zur Gottheit Jesu Christi auf den Boden des lauterer Monotheismus gestellt. Als der gehorsame Sohn in seiner wahrhaftigen Menschheit ist er der Herr. Gottes Gegenwart in ihm, das ist seine königliche Gewalt über uns. Was er ist und hat und wirkt, es hat alles in dem von ihm gehorsam aufgenommenen Willen des Vaters seinen Grund. Diese Einsicht darf aber nicht in der Allgemeinheit bleiben, in der wir sie bisher allein besitzen. Es erwächst uns die neue Aufgabe, uns in das Handeln Gottes an Jesus denkend zu vertiefen, die Geschichte des Sohnes mit dem Vater in ihrer geheimnisvollen Besonderheit zu erfassen. Wie das Gottesverhältnis eines jeden von uns seine besondere Geschichte hat, die es von jedem andern Gottesverhältnis unterscheidet, so auch das seine, des Herren und Hauptes unser aller.

Nun hat aber die Geschichte seines Gottesverhältnisses nicht bloß eine individuelle Besonderheit, wie die eines jeden von uns. Sie hat in sich einen Zug, der sie gegen die von uns andern insgesamt deutlich abgrenzt. Wir empfangen nach dem Wort der Offenbarung wohl jeder als Ende und Vollendung unsrer eigentümlichen Geschichte mit Gott einen eigenen Namen (Offbg. 2, 17). Aber alle diese Namen haben doch etwas Gemeinsames, was sie vom Herrennamen tief unterscheidet, sie gehn nur Gott und uns selbst an, sie geben keine Gewalt. Wir würden also wohl das Bekenntnis, daß Jesus Christus der Herr sei, verlieren, wenn wir unterließen, uns die ganz andre Art seiner Geschichte mit Gott, welche ein so ganz andres Ende setzte, klar zu machen.

So haben wir, wenn wir die Geschichte Jesu mit Gott zu durchdringen suchen, ausdrücklich zu fragen nach dem, was sie mit der von uns andern allen Gemeinsames und was Gegensätzliches hat.

Die Auflösung der Aufgabe müssen wir finden im Nachdenken unmittelbar über das, was uns über Jesus wahrnehmbar geworden ist. Aber eine Hilfe dazu dürfen uns die Gedanken anderer doch sein. Nun ist uns an Phil. 2, 9 schon klar geworden, daß Paulus eine besondere Aufmerksamkeit auf Gottes Handeln mit Jesus gerichtet hat. Seine Aussagen lassen in der Tat die entscheidenden Gesichtspunkte deutlich hervor-

treten. Zunächst, Jesu Gottesverhältnis beschließt nach ihm eine Geschichte in sich. Der Herrenname ist Jesus nicht von Ursprung an gekommen. Er hat ihn empfangen im Lauf dieser Geschichte, als der bis in den Tod gehorsame Sohn. Und der Herrenname ist Jesus auch nicht für alle Ewigkeit eigen. Er wird ihn am Ende der Tage dem Vater zurückgeben, auf daß Gott sei alles in allem (1 Kor. 15, 28). Ehe er der Herr war, war er der zweite Adam, der himmlische Mensch; nachdem er die Herrschaft zurückgegeben hat, wird er nur noch der Erstgeborene unter vielen Brüdern sein. Diese Sätze lehren es deutlich, daß Paulus der Gedanke eines unbewegten, ewig gleichen Verhältnisses Jesu zu Gott fremd ist. Hinwiederum, die Geschichte von Jesu Gottesverhältnis ist doch nach Paulus ganz anderer Art als die des unsern. Die wunderbaren Aussagen, die er über Jesu Geschichte tut, lehren das mehr als deutlich. Vor allem aber hat man daran zu denken, daß es nach Paulus für die Rechtfertigung und den Geistempfang, d. i. die entscheidenden Akte unsrer Geschichte mit Gott, bei Jesus eine Entsprechung nicht gibt. Die Erniedrigung und die überschwengliche Erhöhung, die seine Geschichte gliedern, können mit ihnen nicht einmal verglichen werden.

Was Jesu Geschichte mit Gott gemeinsam hat mit unserer, kann also nicht das, was sie der Einzelwahrnehmung bietet, nicht ihre konkrete Bewegung selber sein. Es muß vielmehr in einer Bestimmtheit liegen, die sich an Anfang, Mitte und Ende gleichmäßig aufweisen läßt. Darum kann die schon erarbeitete Erkenntnis, daß Jesu Leben Gebet und Gehorsam, bewährt in Leid und Anfechtung, war, als Anfang einer Antwort gelten. Aber sie hat den wesentlichen Mangel, daß sie über das dazu gehörende Handeln des Vaters nichts aussagt. So bedarf es einer näheren Bestimmung. Die altewangelische Theologie hat in Jesu Gehorsam eine Erfüllung des Gesetzes als Gesetzes gefunden. Jesus erwirbt sich nach ihr eine Gesetzesgerechtigkeit, eine Leistungsgerechtigkeit. Und die wird uns zur Gnadengerechtigkeit. Damit ist das Gesetz zum höchsten Maßstab göttlichen Handelns und menschlicher Frömmigkeit gemacht, welchem die Gnade untergeordnet wird. Vor allem aber ist nicht zu begreifen, was der Satz noch sagen soll, daß wir den Geist Christi empfangen. Der Geist Christi wäre ja der der Gesetzesgerechtigkeit gewesen; nur wenn wir etwas vermöchten, was vor

Gott gilt, könnten wir sagen, wir hätten ihn. Somit ist diese ganze Betrachtung zu verneinen. Es ist Jesus mit uns gerade auch gemeinsam, daß seine Geschichte mit Gott ganz und gar unter der Gnade gestanden hat. Sein Beten und Gehorchen sind Gottes gnädiges Werk in ihm. Auch auf seine Sohnschaft darf man das Wort anwenden, das Paulus von der Sohnschaft sagt, die wir durch ihn empfangen: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist“ (Röm. 5, 5). Damit ist der Blick geöffnet dafür, daß er, der Sohn, von Anfang bis zu Ende von einem göttlichen Handeln und Schenken umfassen und getragen war. Es ist in seinem Leben demgemäß der Dank wohl der Grundton gewesen. Gerade die Art seines Dankgebets muß etwas Unvergessliches an sich gehabt haben (Luk. 24, 30 f.).

Die Tiefe der Gemeinsamkeit mit uns, die damit gesetzt ist, darf vielleicht an einem Punkte noch veranschaulicht werden. Es scheint mir nicht sinnlos zu sein, vom Glauben Jesu zu sprechen. Hebr. 5, 7 heißt es von ihm, daß er „Gott in Ehren hatte“. Gott in Ehren haben umfaßt zweierlei: einmal, das Leben ganz als ein Empfangen göttlicher Gnade leben, sodann, allein aus dem Worte, das Gott zum Herzen spricht, leben und darin alles andre überwinden. Das heißt: Gott in Ehren haben beschreibt den Grundakt des Glaubens. Er ist in Jesus gewesen (Hebr. 2, 13 u. 12, 2). Wenn wir dennoch nicht häufig vom Glauben Jesu sprechen, so hat das seinen Grund darin, daß wir den Glauben als etwas zu verstehen gewohnt sind, das in der Seele erst wird, etwas, in das wir erst hinübergewendet werden. Und das würde auf Jesus nicht passen.

Warum nicht? Die Antwort führt zu dem hinüber, was seine Geschichte von der unsern trennt und im Geheimnis seines persönlichen Lebens seinen Grund hat. Wir freilich stehn unter dem Bußruf. Wir sind Gottes Kinder allein als die Umkehrenden. Nur in Kampf mit unsers Fleisches Willen ist der neue Wille, der Glaube und Gehorsam ist, in uns da. Die Gnade wird für uns Verzeihung und Ruf in ein neues Leben. In Jesus zeigt uns die Wahrnehmung ein andres Bild. Wie man gewöhnlich sagt: es ist keine Spur von Sündenschuld, keine Spur einer Umwendung an ihm zu merken. Und das ist doch schon fast glaubenslos geredet. Man muß sagen: er zeigt sich uns als der

schlechthin Reine, der mit Gottes Willen von je eines gewesen ist, sodaß er andern in dem, was er ist, eine Offenbarung von Gottes heiligem Willen wird. Es handelt sich gewiß um nichts, was bewiesen werden kann. Wem seine Gestalt aus den evangelischen Berichten lebendig vor die Seele tritt, der spürt es. Am mächtigsten doch in der Art, wie er die Anfechtung seines Leidensweges trägt. Wäre auch nur eine Erinnerung von Schuld in ihm gewesen, er hätte an seiner Sendung irre werden und sein Geschick als Gottes Strafe über sich verstehen müssen. Selbst in dem verzweiflungsvollen Dunkel des Kreuzes aber ist das nicht geschehen. Seine Reinheit aber ist nichts als der Widerschein seiner Sohnschaft. Nur wenn wir die Ursprünglichkeit und Ganzheit seiner Sohnschaft sehen, können wir ihn darum verstehen. Er hat seine Sohnschaft mit ihrer Gewißheit und ihrem Gehorsam nicht als das, was einmal in ihm angefangen hätte, er hat sie als das, was allezeit in ihm war. Wohl ist's wahrscheinlich, daß der Sohnesname ihm erst durch die Himmelsstimme in der Taufe zum klaren Besitze geschenkt worden ist. Aber dann ist er ihm geschenkt worden als Klarheit über einen in ihm vorhandenen inneren Lebensstand, nicht als Herstellung erst der Gemeinschaft. Das Neue daran für ihn ist allein die Erkenntnis seiner Sendung. So ist denn Geist und Gnade nichts, das Jesus als umschaffende Macht in sein Leben hinein empfangen hat. Sein Leben hat in Geist und Gnaden angefangen. Als sein Wille erwachte, fand er sich schon von ihnen umfassen vor, also daß ihm die Gemeinschaft mit dem Vater in Glaube, Gebet und Gehorsam etwas Natürliches, Selbstverständliches war. Gottes Wort und Wille war in einem ganz eigenen Sinne seine Speise (Joh. 4, 34).

So führt uns der Versuch, den ihm eigenen inneren Lebensstand denkend zu verstehen, auf die Erkenntnis, daß er ganz und gar aus Gottes Geiste geboren ist, daß nichts in ihm ist, was nicht im Geiste seinen Ursprung hätte. Das ist die Wahrheit, die der Geschichte von der Jungfrauengeburt zugrunde liegt. Zugleich ist's die Wahrheit, die Paulus zu dem überschwenglichen Gedanken bewogen hat: Jesu Geschichte mit Gott habe nicht hier auf Erden angefangen, er habe schon vorher im Himmel als Mensch gelebt. Beide Aussagen liegen als Folgerungen aus dem Geheimnis Jesu, seiner ganzen Sohnschaft, seiner ursprünglichen Geistgetragenheit, wirklich nahe. Dennoch sind sie viel zu anfechtbar, als daß



man sie zu den unaufgebliebenen Stücken der christlichen Erkenntnis zählen dürfte. Was zunächst die Geschichte von der Jungfrauengeburt anlangt, so ist mein Gewissen durch den geschichtlichen Nachweis gefangen, daß die Judenchristen sie ursprünglich nicht gekannt und erst sehr spät und nur zum Teil übernommen haben. Damit ist sie doch als ein später, der ersten Gemeinde noch unbekannter, d. h. ungeschichtlicher, Zuwachs zum Evangelium erwiesen. Der Gedanke des Paulus sodann bietet eine Aussage, die über das Erfahrbare hinausgeht und darum an sich weder bewährt noch widerlegt werden kann. Er hat überdies seine Gefahr. Es gehört nach den uns heute formenden Begriffen zur wahrhaftigen Menschheit, das persönliche Leben hier auf Erden anzufangen. Denken wir uns also ein vorirdisches Leben Jesu, so werden wir — anders als Paulus, der einen Menschen vom Himmel her denken konnte — der Folgerung entgegengedrängt, daß Jesus nicht wahrhafter Mensch gewesen sei. Und damit wäre auch der bitterliche Ernst seines Leidens und Sterbens, in dem er uns doch am tiefsten unter seine göttliche Herrschaft beugt, in Frage gezogen. Allen diesen Hemmungen zum Troste dürften wir den paulinischen Gedanken wohl nur dann festhalten, wenn wir ein sicheres Zeugnis aus dem Munde Jesu selber besäßen, daß er sich eines Lebens vor seiner Empfängnis bewußt sei. Das ist uns aber in Joh. 8, 58 nicht gegeben. So wird nichts übrig bleiben, als auf alle solche Aussagen zu verzichten und zu gestehen, daß den Ursprung des Lebens Jesu für uns ein Geheimnis bedeckt. Das Walten Gottes, das es Jesu schenkte, ganz und gar vom Geist gewirkt als der Sohn zu einem menschlichen Leben zu erwachen, bleibt uns undurchdringlich.

Die Majestät der göttlichen Alleinwirksamkeit und Herrlichkeit der zuvorkommenden Gnade sind somit auch in der Geschichte von Jesu Gottesverhältnis, ja gerade in ihr mehr als in jeder andern, zu spüren. Hebt aber die Art, in der wir diese beide hier wirksam dachten, nicht die Möglichkeit einer Geschichte auf? Ist Jesus von Ursprung an vom Geist umfassen gewesen, so ist er doch in der Ganzheit seines Sohnesgehorsams, in der Reinheit seines Willens sich ständig gleich gewesen. Gewiß. Aber es ist ein bloßes Vorurteil, welches wahrscheinlich durch Kants Deutung des sittlichen Fortschritts verschuldet ist, als ob es eine Geschichte für uns nur gäbe hin zur Ganzheit und Reinheit des Willens, jedoch nicht mehr innerhalb dieser beiden. Nun können wir es aber



sogar in unsrer eignen Geschichte mit Händen greifen, daß unser Wachstum im sittlichen Gehorsam, welches immerhin recht fragwürdig ist, gar nicht der entscheidende Quell unsrer Vollendung und Vertiefung ist. Der sprudelt vielmehr aus dem Leben und der Arbeit, die Gott uns gibt. Indem wir etwas zu erfahren und zu wirken bekommen, indem unser Wille im immer neuen Sichentscheiden und Ergreifen seine Lebendigkeit zu bewähren hat, kommen wir tiefer in Gott hinein. Gewiß, diese Art der Bewegung tritt bei uns nie rein heraus, eben weil wir keinen lauterer lebendigen Willen haben. Was uns Gottes Liebe zur Vollendung und Vertiefung gibt, wird uns immer auch zum Teil zur Offenbarung des in uns schlummernden Bösen und damit zu einer Zerstörung und Verderbnis. Der versuchliche Wille der Jugend und der verhärtete Wille des Alters wollen stets neu von uns überwunden werden und geben uns so immer wieder eine Geschichte vom Guten weg und auf das Gute zu, statt einer Geschichte im Guten. Dennoch können wir an der Art unsrer Geschichte uns klar machen, daß auch innerhalb des Guten der Wille allezeit lebendige Bewegung und herrlicher gesegnete Entscheidung ist. Jesu Sohnschaft hat unbeschadet ihrer ursprünglichen Ganzheit und Reinheit aus der Aneignung wunderbarer göttlicher Führung Vollendung und Vertiefung erfahren.

Wenden wir das so im allgemeinen Gesagte auf das in der geschichtlichen Darstellung gezeichnete Bild Jesu an, so heben sich Anfang, Mitte und Ende des Evangeliums heraus. Am Anfang stehn Taufe und Versuchung. Gottes Gnade schenkt ihm die Klarheit über seine Sohnschaft und den Ruf zur Verkündigung des Reiches Gottes. Er eignet sich die Gabe an und findet im Kampfe mit dem Versucher die Klarheit über den ihm bestimmten Weg des Gehorsams. Er tritt mit einem in sich entschlossenen Willen vor die andern; sein Verständnis des Gottesreichs und die Anschauung vom Menschensohne sind ihm sicherer Besitz und formen sein Reden und Handeln. So hat Gott ihm das Herz entriegelt. Seine Erkenntnis findet Begriff und Wort, sein Gehorsam darf sich entscheiden, seine Liebe kann die Tat hingebenden Dienstes ergreifen. Mit seiner öffentlichen Wirksamkeit zugleich ist dann das da, was die ganze breite Mitte seiner Geschichte füllt: Gott schenkt ihm den Mißerfolg seiner Sendung. Er antwortet mit dem Ja des Gehorsams darauf, schließt den Christus und das Kreuz zusammen und

geht zum Sterben nach Jerusalem. Das ist nicht das Ereignis eines Tages, wenn man auch ahnen kann, daß schon der erste Tag in Kapernaum (Mark. 1, 21—38) das Leiden hat auf ihn fallen lassen. Es handelt sich um etwas, was alle Tage neu war bis an seinen Tod. Es bedeutet auch keine Wendung in der durch den Anfang gesetzten Sohnesgemeinschaft mit Gott. Er hat das Ja zu dem seltsamen Wege, den Gott seinem Christus bereitete, in dem Ja zur Sendung als schon gegeben gefunden. Und dennoch wird diese Erfahrung das sein Wort und seine Geschichte ganz Durchgestaltende. Wir können wahrnehmen, wie in der Anfechtung die Tiefe seiner Gewißheit offenbart wird, wie im Leiden sein Gehorsam als opfernde Liebe herausbricht, wie in der Dunkelheit seines Wegs die Erkenntnis von Gottes schrecklichem Gericht und Gottes wunderbarer Verheißung sich vertieft und vollendet. Sein Weg macht ihn und sein Wort immer durchsichtiger, immer gewaltiger. In der Verklärung leuchtet seine Gewißheit, im Worte vom Dienen des Menschensohnes spricht seine Liebe ihr Herz aus, und seine späten Taten und Gleichnisse sprechen noch ganz anders eindringlich von dem wunderbaren Gotte des Gerichts und der Verheißung als die ersten. Bis dann am Ende der Schandtod Wirklichkeit wird und er den Kelch aus des Vaters Hand nimmt. Gott drückt das Siegel auf sein Leben, und er hält still. Nun ist er ganz, bis ins Letzte, in Gottes Willen eingekehrt. Nun wird er in Wahrheit zum Ebenbilde des Vaters gemacht, den er verkündigt hat.

Man kann sich diese Geschichte des ewigen Gottes mit seinem Sohne nicht vor Augen stellen, ohne zu sehen: es ist eine Geschichte der Gnade ohne Gleichen. Gott hat auch Jesus selbst mit ihr etwas geschenkt. Des Vaters Wohlgefallen ruhte auf ihm und gab ihm ein Leben, das ein einziger Gang zu immer tieferer Gemeinschaft mit ihm war. Das vierte Evangelium hat es darum mit einer Kühnheit, die nicht nachgeahmt werden kann, gewagt, schon den Kreuzestod unter den Namen der Erhöhung zu bringen (Joh. 3, 14 u. ö.). Aber das dürfen und müssen auch wir bekennen, daß Gott sich Jesus durch seine Geschichte zum Herrn bereitet hat. Gottes gnädiges Handeln mit seinem Sohne ist der Grund der Gottheit Jesu Christi.

---

Das ist also das Ziel und Ende der Geschichte Jesu unter Gott, daß Gott ihn in ihr zu dem Herren gemacht hat, durch den er uns in

sein Reich stellt. Es lohnt, über das damit beschriebene Handeln Gottes weiter nachzudenken.

Als den Herren hat Gott Jesus also geliebt, d. h.: er hat uns in ihm mitgeliebt. Seinem Sohne schenkt er in Liebe sein Herz; aber diesen seinen Sohn, dem er sich schenkt, schenkt er uns. Um unser Willen, — auf daß er in dem Einen, dem er sich selbst ganz geben kann, sich selbst an uns verschenke, — hat er den Sohn gewirkt. Diese wunderliche Verschlingung ist das Urbild alles Handelns Gottes an seinen Erwählten. Sie sind immer zugleich seine Geliebten und seine Werkzeuge. Das gibt Gottes Handeln mit uns die Herrlichkeit. Gottes Werkzeug sein, das heißt niemals: von Gott als Mittel einem Zwecke aufgeopfert werden; es heißt immer: persönlich Zweck und Ziel der göttlichen Liebe sein. Zugleich aber gibt's unserm Verhältnisse zu Gott die Reinheit. Von Gott Liebe empfangen, das heißt niemals: nun etwas für sich selber sein und haben; es heißt immer: zu einem Dienste, darin man sich verzehren soll, berufen werden. So ist's in dem, in dem wir Gottes Liebe und den Dienst für Gott empfangen, offenbart. Jesus Christus, der in Gott geliebte Sohn, soll nach göttlichem Willen der Erweis der Liebe Gottes an die Menschheit sein.

So läßt sich alles Schaffen und Bilden und Wirken des Sohns durch Gott umfassen mit dem einen Worte des vierten Evangeliums: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh. 3, 16). Dieser Satz in seiner Uberschwenglichkeit drückt aus, was Gottes Handeln mit uns in Jesus von all seinem gewaltigen Handeln sonst an der Menschheit unterscheidet. Alles, was Gott wirkt und schafft, ohne Ausnahme, ist ein Geschenk an uns, und in jedem seiner Geschenke ist ein Stück von seinem Leben kund. Alles, was wir sind und haben, ist von ihm, so spricht es uns von ihm, weil er darinnen ist. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündiget seiner Hände Werk“ (Ps. 19, 2). Aber, wie Luther sich ausgedrückt hat, das größte und beste aller Werke Gottes ist doch Jesus der Christus. Das ist seine edelste Gabe an uns. In ihm schenkt er uns ja etwas ganz Einziges. In diesem Menschen ist sein Herz uns offenbar und soll uns zum ewigen Leben werden. Oder, daß ich das Wunderbare noch klarer erkennen lasse: Gott hat durch das,

was er Jesu und uns mit Jesu gab, liebend sein eigenes lebendiges Herz in dies vergängliche Leben hineingegeben.

Ist das wahr, dann ist damit eine grundlegende Erkenntnis gewonnen über das Verhältnis Gottes zu der Welt des vergänglichen Lebens. Es läßt sich nunmehr eine bestimmte Antwort geben auf die Frage, was die Geschichte für Gott sei, oder — wie man bei der unheilbaren Neigung des menschlichen Geschlechts zu abstrakten Gedanken allezeit lieber gesagt hat —, was die Zeit für ein Verhältnis zur Ewigkeit habe. Diese Antwort sehen zu lehren und so das Handeln Gottes an Jesus Christus auf das Geheimnis von Gottes ewigem Leben selbst zu beziehen, das ist die letzte Aufgabe des christologischen Denkens.

Eine reinliche Lösung hat diese Aufgabe bisher nicht gefunden. Die Mystik, die die zugrunde liegende Frage noch am stärksten empfindet, schwankt, wenn sie die Zeit auf die Ewigkeit, die Geschichte auf Gott beziehen soll, zwischen einer verzweifelten und einer frechen Aussage hin und her. Die verzweifelte ist, daß das ganze zeitliche Leben das reine Nichts sei, der Schein oder der Tod sei, und Gottes ewiges Leben als die einzige Wahrheit und Wirklichkeit mit dieser ganzen Nichtigkeit und Sterblichkeit nichts zu schaffen habe. „Wo die Kreatur zu Ende ist, da fängt Gott an“, dieser Satz Eckarts liegt aller mystischen Weltflucht zugrunde. Die freche Aussage ist, daß Gott ohne die frommen Herzen nicht bestehen könne. „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben“, lautet ein fast lästerlicher Spruch aus dem Cherubinischen Wandersmann (I 8). Der Widerspruch der beiden Aussagen ist, wegen der großen Einfachheit des mystischen Denkens, gewiß besonders grell. Außerhalb der Mystik ist man aber kaum besser daran. Dort sieht man der Frage, welche Wirklichkeit diese vergängliche Welt für den ewigen Gott habe, nur selten gerade ins Auge, und noch seltener hat man sich eine feste, klare Antwort auf sie erarbeitet. Die Gegensätze in der Antwort, welche die Mystik in sich zerreißen, bleiben auch außerhalb ihrer wirksam. Wo die Frage erledigt wird mit der kahlen Aussage, Zeit und Ewigkeit seien schlechthin verschieden, da müßte folgerichtig die Wirklichkeit der Welt für Gott verneint werden. Wo sie erledigt wird mit der spekulativen Aussage, die Weltgeschichte sei das Wirklichwerden Gottes, da müßte folgerichtig die Welt zu einem notwendigen Moment in Gott selbst gemacht und Gottes Vollendetheit in sich selber, ohne die Welt, verneint



werden. Aber die Folgerichtigkeit ist hier wie dort die Ausnahme. Die Regel ist die Abschwächung der Frage bis zur Unkenntlichkeit. Wirkliches Empfinden der Schwierigkeit steckt dagegen in der Lehre von der Genugtuung Christi. In ihr haben unsre alten Dogmatiker versucht, dem Kreuzestode Jesu Christi eine Bedeutung für Gott selbst zu geben, ohne doch die ewig unwandelbare Gottheit Gottes gedanklich zu verlegen. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß die Selbsthingabe Christi uns zu gut doch nur dann ein Erweis göttlicher Liebe sei, wenn sie eine ernstliche Wirklichkeit von Zeit und Geschichte für Gott begründe. Nur ist es ihnen nicht gelungen, diese Selbsthingabe in Christi Kreuz in den rechten Zusammenhang mit der Alleinwirksamkeit des Allmächtigen zu bringen. Statt dessen hat sich ihnen, wie wir oben gesehen, eine falsche Beziehung auf das Gesetz hergestellt, und so ist der Ansatz zur Bewältigung der Frage nicht erfolgreich gewesen.

Unter dem Gesichtspunkte, daß alles in Jesu Christi Geschichte göttliches Wirken und göttliche Gnade sei, ergibt sich nun eine ganz schlichte Lösung der Aufgabe. Indem Gott in Jesus und durch Jesus sein eigenes Herz in die Menschheit hineingibt, vollendet er die in unsrer Erschaffung zu ihm hin angehobene Verwirklichung seines ewigen Willens, sowohl sich und sein Leben in die Menschheit wie die Menschheit in sich und sein Leben hineinzubinden. Er will ewiglich ungetrennt von uns, wir sollen ewiglich mit ihm zusammen sein. Indem er das aber tut als der Schöpfer, in reiner Selbstherrlichkeit des Entschlusses, gibt er dem Ausdruck, daß er für sich selbst und sein Leben die Menschheit nicht braucht und nur kraft seiner sich ausschenkenden Liebe sich und uns also zusammenknüpft. Beides als Einheit nehmend, darf man sagen: wir Menschen sind ihm eine ernsthafte Wirklichkeit, — aber allein aus Gnaden. Wir hängen ihm auf, er ist mit uns beladen, — aber allein, weil er es unwiderruflich, mit all der Notwendigkeit, die er in sein Tun hineinlegt, so will. Sind wir ihm aber Wirklichkeit, dann auch die Welt, die er für uns, daß sie unserm Leben den Inhalt gebe, gemacht hat. Ist dem nun aber so, dann kann man nicht mehr sagen, daß Zeit und Ewigkeit noch geschieden sind. Überall da, wo Gottes lebendiges Herz Gegenwart werden will, d. i. vollendet in Christus als dem Herren und in denen, die ihm als dem Herren im Gerichte stehn und fallen werden, ist die Ewigkeit in das zeitliche Leben hineingegangen und hat ihm wahrhafte Wirklichkeit verliehen.



Damit ist gegeben, daß sich von Gottes Handeln in Jesus Christus her auch unser eigenes Urteil über Wirklichkeit und Unwirklichkeit alles vergänglich-irdischen Daseins bestimmt. Die Gegenwart des göttlichen Herzens in Jesus Christus wird von uns als Entscheidung erfahren. So ist uns wahrhaft wirkliches Leben das Entscheidungsleben. Der in Jesus Christus vollendet offenbare Wille Gottes, daß wir als seine gehorsamen Kinder unter ihm leben, ist der Felsgrund in unserm Dasein, daran wir merken, daß wir mehr sind als nur Traum eines Traumes. Weil dieser Wille schon unserm Ursprunge zugrunde liegt, sind wir von Ursprung an wirkliche Person. Weil er erst in der Herrschaft Jesu über uns sich erfüllt, darum vollendet sich in ihr unser Leben. Alles andre aber, was sonst noch unserm Leben den Inhalt gibt, das kreatürliche Dasein samt allem, was es in sich beschließt, ist Wirklichkeit nur vermöge und in seiner Beziehung auf das Entscheidungsleben, ist Wirklichkeit, weil es uns in unserm Leben mitbestimmt, — uns, an die Gott sich in Freiheit ewiglich gebunden hat. Diese Aussage durchzuführen an dem ganzen Reichtum der uns gegebenen Welt, bei alledem, was wir erfahren und gestalten, die verborgene Beziehung auf das Entscheidungsleben, und das heißt schließlich auf Jesus Christus, bloßzulegen, das ist die Aufgabe einer christlichen Natur- und Geschichtsphilosophie.

Manchem wird diese Aussage als unglaubliche Kühnheit erscheinen angesichts der Fülle des kreatürlichen Lebens, das in Natur und Geschichte vor uns hingebreitet ist. Allerdings, die Verankerung alles Wirklichen in der Entscheidung des Gewissens ist etwas Erstaunliches. Wo das Gewissen nicht auf den unergründlich lebendigen Gott bezogen ist, sondern auf eine bloße sogenannte Norm, da wäre das Ganze auch ein schlechthin unmögliches Unterfangen. So wie hier verstanden ist es aber lediglich Ausdruck des Glaubens. Des Glaubens, der daraufhin zu leben und auch darauf zu denken wagt, daß Gottes Handeln an seinem Sohne die vollendete Offenbarung seines Herzens und Willens ist, in der er, der Schöpfer und Wirker des Alls, sich ganz von uns ergreifen und binden lassen will. Des Glaubens, der Paulus hat schreiben lassen (Röm. 8, 32): „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Welcher auch seines eigenen Sohns nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“

---

## D Emanuel Hirsch:

**Deutschlands Schicksal.** Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht. 3. fast unveränd. Auflage. (4. Tausend.) 168 S. gr. 8°. 1925. Steif geb. 4 Mk.; in Leinen geb. 6 Mk.

„Es ist hochehrfreulich, daß dieses prächtige, kraftvolle und klare Buch nun schon in 3. Auflage erschienen ist. Es bedarf gründlichen Lesens, bietet aber gediegene und tiefdurchgedachte Gedanken zu der geschichtlichen Lage unseres Volkes. Man glaubt den starken, trozigen Geist Fichtes zu verspüren.“

(Monatsschr. f. Pastoralth. 1926, 1/2.)

**Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens.** Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. 36 S. gr. 8°. 1921. 1 Mk.

„Eine außerordentlich tief dringende Studie.“ (Verg. u. Gegenw. 1923, 3/4.)

**Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen.** VIII, 296 S. 8°. 1919. 7 Mk.

**Luthers Gottesanschauung.** 3. St. vergriffen. Neuaufl. in Vorbereitung.

**Luther-Brevier.** 3. St. vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.

**Der Sinn des Gebets.** Fragen u. Antworten. Zweite neugestaltete Auflage. 1928. 64 S. Kart. 2,50 Mk.

„Es ist in den letzten Jahren kaum Feineres und Gewichtigeres zu diesem innersten Thema des glaubenden Menschen gesagt worden. . .“

(Landeskirchl. Blätter 1928, 25.)

## Civind Berggrav:

**Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben.** Aus dem Norwegischen übertragen von Dr. B. H. Günther, Oslo. 1929. 188 S. 8°. Geheftet 8 Mk.; Leinen 9,80 Mk.

„Eine zupackende neue Religionspsychologie!“ (Kirchenbl. für die reform. Schweiz, 14. 3. 29.) — „Niemand wird sich der starken Einwirkung dieses Buches auf sein eigenes Innenleben entziehen können; denn dahinter steht die Glut einer tiefreligiösen Persönlichkeit, die in meisterhafter Anschaulichkeit die seelischen Probleme anfaßt und mit wissenschaftlicher Schärfe erschöpfend darstellt.“ (Evang. Kirchenblatt für Schlesien 1928, 50.)

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

## Eduard Geismar:

Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. 6 Teile: 1. Die Erziehung zum Beruf. — 2. Der Dichter der Stadien. — 3. Lebensphilosophie. — 4. Märtyrer oder Dichter. — 5. Nur die Wahrheit, die demütigt, erbaut. — 6. Der Kirchenstürmer. Etwa 660 Seiten, etwa 25.— Mk., Gzlw. 28.50 Mk.

„... Wer danach strebt, ein ernster, innerlicher Christ zu werden, kann sich getrost diesem kundigen Führer Eduard Geismar anvertrauen, der ihn sicher durch dieses Hochgebirge in der Geisteswelt Sören Kierkegaards leiten wird.“ (Theol. Lit. Blatt.)

„Jeder Versuch, das Leben und Wirken des großen Dänen so anschaulich und klar wie nur möglich darzustellen, ist äußerst begrüßenswert. Alles aber, was bisher in dieser Beziehung geboten worden ist, scheint übertroffen zu werden von dem angezeigten Werk. . . Das Einzigartige dieser Arbeit sehen wir darin, daß sie versucht, das Werk Kierkegaards von dem einzig möglichen Standpunkt evangelisch-nordischer Frömmigkeit (Geismar ist selbst Däne) auch in seinen ästhetischen und philosophischen Teilen zu würdigen. Man kann die beiden ersten Hefte nicht aus der Hand legen, ohne sich der kommenden zu freuen.“ (Christentum und Wirklichkeit 1928, 7/8.)

### Deutsche Theologie: Band 2

Der Erlösungsgedanke. Bericht über den 2. deutschen Theologentag in Frankfurt a. M. (Herbst 1928). Herausgegeben von D. E. Pfennigsdorf. 1929. 6\*, 146 Seiten. 6 Mk.

Nicht mit Unrecht wurde der Bericht über den ersten Theologentag von verschiedenen Rezensenten als ein Querschnitt durch die deutsche Theologie der Gegenwart bezeichnet, als ein einzigartig geeignetes Orientierungsmittel. Das Letztere gilt in gleicher Weise von dem neuen Bericht, der den ersten trefflich ergänzt und gewissermaßen einen Längsschnitt bietet, indem an dem Begriff der Erlösung die erstaunliche Fülle fruchtbarer Gesichtspunkte aufgezeigt wird, mit denen die neuere Theologie um diese entschiedene Frage ringt.

## D Martin Dibelius:

Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. VIII, 173 S. 8° 1925. 4 Mk.; in Leinen geb. 6 Mk.

„Ich war gefesselt von der Klarheit, Treffsicherheit, Energie und Plastik der entfalteten Gedanken. . . „Wesen des Christentums“, so wie Harnack vor 25 Jahren seinen Wurf tat. 25 Jahre. Das ist der Unterschied. So wie Dibelius sieht und schreibt man das heute.“

(Prof. D. M. Rade in der „Christl. Welt“, 1925, 37/39.)

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

PB-02185

5-04

C

# Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersezt und für die Gegenwart erklärt

von Prof. D. Dr. Hermann Gunkel, Prof. D. W. Staerk, Prof. D. P. Volz,  
Prof. D. Dr. Hugo Gressmann, Prof. D. Hans Schmidt u. Prof. D. M. Haller.

Preis bei Bezug des Gesamtwerkes auf einmal (7 Bde.) um etwa 10 v. H.  
ermäßigt auf 45 Mk. geheftet, 60 Mk. in 5 Ganzlwdbden.

## I. Abteilung: Die Sagen des Alten Testaments.

1. Band: Die Urgeschichte und die Patriarchen (Das erste Buch Moses.) Übersezt erklärt und mit Einleitungen in die 5 Bücher Moses und in die Sagen des ersten Buches Moses versehen v. Herm. Gunkel. 2., unv. Aufl. X, 310 S. Lex.-8°. 1921. 6,—; Halbleinen 8,—; Ganzleinen mit I, 2 zusammen 15,—. — 2. Band: Die Anfänge Israels (v. 2. Moses bis Richter und Ruth). Von Hugo Gressmann. 2. verbess. Aufl. VIII, 284 S. u. 12 S. Lex.-8°. 1922. Mit einer Doppeltarte. 6,—; in Halblwdbd. 8,— (in Ganzlein. mit I, 1 zusammen).

## II. Abteilung: Prophetismus und Gesetzgebung des A. T. im Zusammenhange der Geschichte Israels.

1. Band: Die älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels (von Samuel bis Amos u. Hosea). Übersezt, erklärt und mit Einleitungen versehen von Hugo Gressmann. 2., stark umgearbeitete Aufl. XVIII, 408 u. 16 S. Lex.-8°. 1921. 7,50; Halbleinen 9,50; Ganzleinen 10,50. — 2. Band: Die großen Propheten. Übersezt u. erklärt v. Hans Schmidt. Mit 3 Einleitungen von Hermann Gunkel. 2., vermehrte u. verbesserte Aufl. LXX, 498 S. Lex.-8°. 1923. 10,60; Ganzleinen 13,60. — 3. Band: Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil. Von Max Haller. 2., verm. und verbess. Aufl. XXIV, 363 S. Lex.-8°. 1925. 8,—; Ganzleinen 11,—.

## III. Abteilung: Psrl und Weisheit.

1. Band: Psrl (Psalmen, Hoheslied u. Verwandtes). Übersezt, erklärt u. mit Einleitungen versehen von W. Staerk. 2., verbess. u. verm. Auflage. XLIII, 306 S. Lex.-8°. 1920. 6,—; Halbleinen 8,—; Ganzleinen mit III, 2 zusammen 14,60. — 2. Band: Hiob und Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger). Übersezt, erklärt und mit Einleitungen versehen von Paul Volz. 2., verbesserte und vermehrte Auflage. VII, 270 S. Lex.-8°. 1921. 5,60; Halbleinen 7,60 (in Ganzleinen mit III, 1 zusammen).

W. Schubring schreibt im Protestantenblatt 1925, 7: „Man kann die Vorträge und Broschüren über die Bedeutung des Alten Testaments nicht mehr zählen. Uns scheint auch oft viel besser, die Redner und Hörer, Schreiber und Leser nähmen erst einmal das A. T. wirklich vor und studierten, was es enthält und was es sagen will. Erst hat man es gelesen mit christlichen Augen und sieht darin lauter Widerspruch zu unserem besten Wesen. Das eine wie das andere ist Gewalttätigkeit. Also ich rate man verliere nicht die Zeit mit genannten Vorträgen und Broschüren, sondern lese „Die Schriften des A. T., in Auswahl für die Gegenwart übersezt und erklärt“ von Gunkel, Gressmann u. a. Wer hier das 1. Buch Mose, die Psalmen, prophetische Schriften gelesen hat, weiß, daß er hier keine neutestamentliche Frömmigkeit findet, er wird aber auch nicht sagen, daß ihm das Alte Testament nichts mehr zu bieten habe.“

Als Ergänzung zu obigem Werk sei empfohlen:

**Kulturgegeschichte Israels** von Prof. D. Alfred Bertholet.

IV, 294 S. Lex.-8°. 1919.

Geheftet 8,—; gebunden 10,—.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen



# Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersezt und für die Gegenwart erklärt

von Prof. DD. O. Baumgarten. W. Bouffet †, H. Sintel und W. Heitmüller; Pastor, Lic. Dr. G. Hollmann, Prof. DD. A. Jülicher und R. Knopf †, Pastor D. F. Koehler, Pastor Lic. W. Luelen und Prof. D. Joh. Weiß †.

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von Prof. D. Joh. Weiß †,  
in 3. Auflage herausgegeben von Prof. DD. W. Bouffet und W. Heitmüller.

**3. Auflage, 21.—28. Tausend**

in vier handlichen Bänden, auf holzfreiem Papier, Lex. 8°. 1916—1918.

**Gesamtpreis geheftet 32,—, in 4 Leinenbänden 44,—,**

**in 2 Halblederbänden 52,—.**

**1. Band:** Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 14 S. Einzelpreis geh. 10,—; Ganzleinen 13,— / **2. Band:** Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geh. 9,—; Ganzleinen 12,— / **3. Band:** Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geh. 8,—; Ganzleinen 11,— / **4. Band:** Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geh. 9,—; Ganzleinen 12,—

Die hohe Auflage, 3. St. ist das 27. Tausend im Verkauf, zeigt, welche außerordentliche Anerkennung das Werk gefunden hat, so daß es jetzt als Standardwerk angesprochen werden kann.

Aus dem Geleitwort zur ersten Auflage: Geschichtlich ist diese Erklärung, weil sie dazu anleiten will, die Schriften und die Persönlichkeiten aus ihrer Zeit und Umgebung zu verstehen; lebendig soll sie sein, weil die Verfasser sich bemühen, das eigenartige kraftvolle religiöse Leben, das in diesen Büchern einen unübertroffenen Ausdruck gefunden hat, nachzuempfinden und ein Gefühl für seine Größe und Innerlichkeit in dem verständnisvollen Leser zu wecken. . . . Unser Werk will nicht flüchtig durchgeblättert, sondern mit Hingabe gelesen sein. Uns ist's hoher Ernst mit ihm; wir rechnen aber auch auf ernste Leser. . . .

„Ich kenne kein neues Bibelwerk mit so feinem und tief religiösem Fühlen, mit einer, recht verstanden, so stark positiven Richtung auf Tiefe, auch wo die historische Kritik und Wahrheit ohne Ausweichen und Winkelzüge, offen und ehrlich geltend gemacht wird. Ein allgemeineres Studium dieses Bibelwerkes — und seines Gegenstückes für das Alte Testament — würde neue Weiten und Ausblicke für diejenigen öffnen, die wirklich die Absicht haben, einen tieferen Einblick in das Wort der Schrift zu gewinnen und den wirklichen Weg der göttlichen Offenbarung zu erfassen.“  
(Prof. Linderholm, Upsala, 1922.)

**Vom Auslegen des Neuen Testaments. Drei Reden gehalten von**

D. E. von Dobschütz. Der ersten Rede zweite und vermehrte Auflage. 64 S.  
gr. 8°. 1927.

2,80

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen







BT  
201  
H5

Hirsch, Emanuel, 1888-

Jesus Christus der Herr. Theologische  
Vorlesungen von Emanuel Hirsch. 2d. Aufl.  
Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.  
92p.

1. Jesus Christ - Person and offices.

I. Title.

CCSC/dd

338974

